كارل يسبرز

مدخل إلى الفلسفة

ترجمة
جورج صدقني

الناشر
مكتبة أطلس



كارل يسبرز



ترجمة

جورج صدقي

الناشر

مكتبة أطلس

نُقل هذا الكتاب الى اللغة العربية عن الترجمة الفرنسية للأصل الألماني .

Karl Jaspers

INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE

Traduit de l'Allemande par

Jeanne Hersch

Paris

LIBRAIRIE PLON



كارل يسبرز

الفهرس

صفحة

صفحة

ما الفلسفة ؟

١

ليس هناك اتفاق على ماهية الفلسفة ولا على قيمتها . فإما أن يتوقع المرء منها كشوفاً غير عادية ، وإما أن يعدّها تفكيراً غير ذي موضوع ويطرحها جانباً دون اهتمام ؛ اما أن يجلّ فيها الجهد المثقل بالدلالة بذله أناس متفوقون واما أن يزدريها اذ لا يرى فيها سوى التأمل الباطني العنيد النافل يجريه بعض الحالمين ؛ إما أن يرى أن لها علاقة بكل انسان وينبغي أن تكون بسيطة وسهلة المتناول واما أن يعتقد أنها بالغة الصعوبة حتى ان دراستهـــا تبدو مجازفة ميؤوساً منها . والواقع أن المجال الذي يشمله اسم « الفلسفة » من الاتساع بحيث يفسّر آراء متضاربة الى هذا الحد كله .

وأسوأ ما في الأمر بالنسبة الى أي انسان يؤمن بالعلم ، أن الفلسفة لا تقدّم نتائج قاطعة ، أو معرفة يمكن ملكها . لقد حصلت العلوم على معارف يقينية تفرض نفسها على الناس جميعاً ، أما الفلسفة فلم تنجح في ذلك رغم جهد آلاف السنين . لا أحد يستطيع أن ينكر أن لا اجماع في الفلسفة على معرفة حاسمة . فما

أن تفرض معرفة نفسها على كل انسان لأسباب قاطعة حتى تغدو لتوّها معرفة علمية ، فتخرج عن نطاق الفلسفة وتدخل في مجال خاص من المجالات التي يمكن أن تحيط بها المعرفة .

وعلى النقيض من العلوم ، لا يبدو أن التفكير الفلسفي يتقدم . اننا نعرف حقاً أكثر من أبقراط ، ولكن ليس بوسعنا أن نزعم أننا تجاوزنا أفلاطون . بضاعته العلمية هي وحدها أقل من بضاعتنا . أما ما لديه من بحث فلسفي بكل ما في الكلمة من معنى ، فلعلنا كدنا نلحق به .

أما ان الفلسفة بأشكالها المختلفة ينبغي ، بعكس العلوم ، ألاّ تحفل بالاتفاق الاجماعى ، فهذا امر لا بدّ أنه قائم في طبيعتها . ان ما يجدّ المفكرون لاقتناصه منها ليس يقيناً علمياً لا يتغير من فهم الى آخر ؛ بل الأمر يتعلق بفحص نقدي يشارك في انجاحه الانسان بكل كيانه . ان المعارف العلمية تتعلق بموضوعات خاصة ليست ضرورية أبداً بالنسبة الى كل انسان . أما في الفلسفة ، فالأمر يتعلق بمجموع الوجود الذي يهم الانسان كإنسان ؛ وهو يتعلق بحقيقةٍ مـــا أن تسطع حتى تنفذ الى صميم الإنسان اكثر من أية معرفة علمية .

ومع ذلك فان اعداد فلسفة يبقى مرتبطاً بالعلوم ؛ انه يفترض كل التقدم العلمي المعاصر . ولكن معنى الفلسفة ينبع من مصدر آخر : انه ينبثق قبل أي علم ، حيثما نجد أناساً يستيقظون .

* * *

ان لهذه الفلسفة من غير علم سمات بارزة :

١ — في ميدان الفلسفة ، يرى كل انسان تقريباً نفسه صاحب كفاءة . فمن المسلم بـه في ميدان العلم ، أن الدراسة والمران والمنهج شروط ضرورية للفهم ؛ اما في الفلسفة فالأمر على عكس ذلك ، إذ يزعم المرء أنه خبير فيها وان بوسعه أن يشارك في المناقشة ، دون اية تهيئة . فكل واحد ينتسب الى الوضع الإنساني ، ولكل قدره الخاص ، وتجربته الخاصة ، وهكذا يكفي كما يُظن .

ينبغي الاعتراف بمتانة الأساس الذي بني عليه الاصرار في أن تكون الفلسفة في متناول كل انسان . ذلك أن أكثر طرقها تعقيداً ، تلك الطرق التي يسلكها الفلاسفة المحترفون ، ليس لها معنى في الواقع إلا إذا انتهت إلى الالتقـاء بوضع الانسان ؛ وهذا الوضع يتحدّد حسب الطريقة التي يحتاز بها المرء على الوجود وعلى نفسه ضمن الوجود .

٢ — ينبغي أن ينبجس التفكير الفلسفي في كل زمان من ينبوعه الأصلي في الأنا وينبغي على كل انسان أن يتجه اليه بنفسه .

٣ — ان أسئلة الأطفال علامة رائعة على ان الكائن الانساني يجد في نفسه نبع التفكير الفلسفي . فنحن نسمع غالباً من أفواههم عبارات يغوص معناهـا مباشرة الى الاعماق الفلسفية . واليك أمثلة منها :

يقول أحدهم متعجباً : « إني أحاول دائماً أن أفكر في أنني شخص آخر ، ومع ذلك فانني دائماً أنا » . على هذا النحو يلمس

ما يكوّن أصل كل يقين ألا وهو الشعور بالوجود في معرفة الذات. إنه يظل مأخوذاً أمـــام لغز الأنا ، ذلك اللغز لا يتيح شيء له حلا . انه يقف هناك أمام هذا الحدّ ، ويسأل .

وآخر كان يصغي إلى قصة التكوين : « في البدء خلق الله السموات والأرض ... » سرعان ما سأل : « ماذا كان يوجد اذن قبل البدء ؟ » وهكذا يكتشف أن الأسئلة تتوالد الى غير نهاية ، وان الفهم لا يعرف حدّاً لاستقصاءاته ، وأنه لا يوجد ، بالنسبة اليه ، جواب حاسم حقاً .

وهذه فتاة صغيرة تقوم بنزهة ؛ وعند مدخل بقعة مكشوفة في غابة تُروى لها حكايات جنيّات يرقصن فيها ليلًا ، فتقول : « ولكن مع ذلك ليس لهن وجود ... » حينئذ تُحدّث عن أشياء واقعية ، وتُوَجَّه ملاحظتها الى حركة الشمس ، وتُناقَش مسألة معرفة ما اذا كانت الشمس هي التي تتحرك ، أم أن الأرض هي التي تدور ، وتُعرض الأسباب التي تبعث على الاعتقاد بشكل الأرض الكروي وبحركة دورانها .. فتقول الصبية وهي تضرب الأرض بقدمها : « ولكن ليس هذا صحيحاً ، ان الأرض لا تتحرك . أنا لا أعتقد الا بما أرى » . فيُرَدّ عليها : « اذن أنت لا تؤمنين بالله ؛ لأنك لا ترينه أيضاً » . فيبدو على الصغيرة أنها حائرة ، ثم تُصرّح بجزم : « لو لم يكن موجوداً لما كنا هنا » . لقد كانت مأخوذة تعجباً أمام حقيقة العالم الواقعة : إنه لا يوجد بنفسه . وفهمت

الفرق بين موضوع يشكل جزءاً من العالم ومسألة تتعلق بالوجود ووضعنا ضمن الكل .

تذهب طفلة اخرى لتقوم بزيارة ، وتصعد سلماً . فيعي شعورها أن كل شيء يتغير دون انقطاع وأن الأشياء تجري وتزول وكأنها لم توجد . « ولكن ينبغي مع ذلك أن يوجد شيء ما ثابت . انني أصعد الآن ، هنا ، سلّما كي أذهب الى بيت عمتي ، إني اريد أن أحتفظ بهذا » . كان انذهالها وذعرها أمام الجريان الشامل وتلاشي كل شيء يجعلانها تبحث عن مخرج بأي ثمن .

يمكننا اذا جمعنا ملاحظات من هذا النوع ، أن نؤلف فلسفة طفلية كاملة . قد يقال إن الأطفال يرددون ما يسمعون من أفواه أهلهم وغيرهم من الراشدين ؛ ولكن لا قيمة لهذا الاعتراض عندما يكون الأمر متعلقاً بأفكار جديدة كهذه . وقد يقال أيضاً ان هؤلاء الأطفال لا يدفعون التأمل الفلسفي الى أبعد من ذلك وان ما لديهم بالتالي ، لا يعدو ان يكون من آثار المصادفة . ولكن في هذه الحالة تُهمل حقيقة واقعة هي أنهم يتمتعون غالباً بموهبة يفقدونها عندما يصبحون راشــدين . ان كل شيء يحدث وكأننا ندخل ، بمرور السنين ، في سجن الاصطلاحات والآراء الشائعة ، سجن المواربة والأحكام السابقة ، ونفقد في الوقت نفسه عفوية الطفل القابل للتأثر بكل ما تحمل اليه الحياة المتجدّدة بالنسبة اليه في كل لحظة ؛ انه يحس ، ويرى ، ويسأل ، ثم سرعان ما يفلت هذا كله من يديه . فيسقط في هوة النسيان ما سبق أن انكشف

لحظة أمام عينيه ، ثم إنه يندهش فيما بعد ، اذا حدّثوه بما قال أو سأل .

٤ً — لا يظهر البحث الفلسفي المنبجس من نبعه الأصلي لدى الأطفال الصغار وحسب ، بل يظهر أيضاً لدى المرضى العقليين . فيبدو أحياناً — نادراً — أن لجام المواربة العامة قد أرخي لديهم فنسمع عندئذ صوت الحقيقة . وقد تحصل كشوف ميتافيزيقية أخاذة في المرحلة التي تبدأ فيها الاضطرابات العقلية في الظهور . صحيح أن شكل هذه الكشوف ولغتها لايمكنانها اذا نشرت من أن تتخذ دلالة موضوعية إلا في حالات استثنائية كحالة الشاعر هولدرلن والرسام فان غوغ . ولكن عندما يشهد المرء هذه العملية ،يتولد في نفسه رغماً عنه ، انطباع بأن حجاباً يتمزق ، هو ذلك الحجاب الذي نتابع نحن وراءه حياتنا العادية . وقد مرّ كثير من الناس الاصحّاء أيضاً بالتجربة التالية : انهم يستيقظون وقد داخلهم شعور بأنهم قد لمحوا في نومهم معنى أشياء عميقة الى حد الغرابة ، وهذه الاشياء تهرب في اللحظة التي يستيقظون فيها تماماً ، مخلّفةً وراءها احساساً بأنه لايمكن سبر أغوارها . ان المثل القائل « تخرج الحقيقة من أفواه الاطفال والمجانين » يتضمن معنى عميقا . ومع ذلك فان الاصالة الخلّاقة التي ندين لها بالأفكار الفلسفية الكبرى لاتكمن هنا ، بل هي نتاج عدد ضئيل من العقول العظيمة ذات نضارة واستقلال استثنائيين نبغت خلال آلاف السنين .

٥ً — ان الانسان لايستطيع أن يستغني عن الفلسفة . لذلك

فإنك تجدها ، في كل مكان وزمان ، تتخذ لنفسها شكلاً عاماً ، في الأمثال التقليدية ، وفي صيغ الحكمة الشائعة ، وفي الآراء المتفق عليها ، كما هو الأمر مثلاً في لغة الموسوعيين ، وفي النظرات السياسية ، وبصورة خاصة في الاساطير منذ فجر التاريخ . لامفرّ للانسان من الفلسفة . والمسألة الوحيدة التي تطرح نفسها هي أن نعرف ماذا كانت واعية أو غير واعية ، حسنة أو سيئة ، غامضة أو واضحة . وان أي إنسان ينبذها يثبت بهذا فلسفةً دون أن يشعر بذلك .

* * *

ماهذه الفلسفة الشاملة هـذا الشمول والمتبدّية في أشكال بالغة الغرابة ؟

ان كلمة « فيلسوف » اليونانية (فيلوسوفوس) موضوعة مقابل كلمة (سوفوس) . انها تعني من يحب المعرفة ، ويختلف في ذلك عن الذي يملك المعرفة وليس عالما . ولايزال هذا المعنى قائماً حتى يومنا هذا : ذلك أن ماهيـة الفلسفة هي البحث عن الحقيقة ، لاامتلاكها ، حتى لو خانت نفسها ، كما يحصل غالباً ، الى درجة الانحلال في وثوقية ، في معرفة مصبوبة في صيغ ، وفي وثوقية نهائية وكاملة وصالحة لأن تنقل بالتعليم الى الآخرين . أن تتفلسف يعني ان تكون في الطريق . ان الاسئلة في الفلسفة أكثر أهمية من الأجوبة ، وكل جواب يغدو سؤالا جديدا .

ومع ذلك فان كون الانسان سائراً في الطريق ـ وهو قدر

الانسان في الزمان ـ لايحذف احتمال سكينة عميقة ، بل احتمال نوع من الانجاز في بعض اللحظات العليا . هذا الإنجاز ليس أبداً حبيس معرفة قابلة لأن تصاغ ، او حبيس تقريرات ومعتقدات يجاهر بها . انه النمط الذي يتحقق وفقاً له في قلب التاريخ ، وضع كائن بشري ينكشف له الوجود نفسه . ان الحصول على هذا الانجاز ، في هذه الحالة المعينة والخاصة دائماً ، والتي يجد المرء نفسه قد وضع فيها ، هو معنى الجهد الفلسفي .

ان السير في الطريق والبحث ، أو الحصـــول على الرضى والإنجاز في لحظة ممتازة ، ليس تعريفاً للفلسفة. فليس موقع الفلسفة فوق أي شيء آخر ، وليس الى جانبه . وهي لايمكن أن تكون مشتقة من غيرها . ان كل فلسفة تعرّف نفسها بنفسها بتحققها . فليس بوسعنا أن نعرف ماهي الا بالتجربة ، عندئذ نرى أنها اكتمال التفكير الحي والتأمل في هذا التفكير في الوقت نفسه ، أو أنها العمل وتفسير العمل . ان التجربة الشخصية وحدها هي التي تتيح لنا أن ندرك مايمكن أن نجد في العالم من فلسفة .

وبوسعنا أن نلجأ الى صيغ أخرى للتعبير عن دلالة الفلسفة . اذ لاصيغة تستنفد هذه الدلالة ولا صيغة تثبت أنها الوحيدة. ففي العصور القديمة قيل في تعريف الفلسفة من حيث موضوعها انها معرفة الأمور الإلهية والانسانية ، أو معرفة الوجود بما هو موجود ، ومن حيث هدفها قيل انها تعلّم الموت أو إنها الحصول، بالفكر، على السعادة ، أو على مشابهة الآلهة ؛ وأخيراً قيل في تعريفها من حيث

ما تضمّ ، انها معرفة كل معرفة ، وفن الفنون جميعاً ، والعلم العام الذي لا يتحدّد بهذا المجال الخاص أو ذاك .

واليوم ، إذا حاولنا أن نتحدث عن معنى الفلسفة ، فلعله أن يكون بوسعنا اللجوء الى الصيغ التالية : ان الفلسفة تسعى الى تلمّح الواقع الأصلي ، والى ادراك الواقع بالطريقة التي أتصرف بها حيال نفسي عندما أفكر ، أي بتصرفي الداخلي ؛ والى فتح كياننا على أعماق الشامل(١) ؛ والى القيام بمجازفة تواصل الانسان مع الانسان ، بأية حقيقة كانت ، وفي معركة أخوية ؛ والى أن يحافظ المرء على عقله بصبر ودون كلل حتى أمام الوجود الغريب عنا أكثر ما يكون ، الوجود الذي ينغلق على نفسه ويتأبى .

ان الفلسفة هي ما يعيد الى المركز حيث يغدو الانسانُ نفسَه باندماجه في الواقع .

* * *

رأينا أن الفلسفة يمكن أن تصل الى أي انسان ، بل أي طفل ، على شكل بعض الأفكار البسيطة الفعّالة . ومع ذلك فان اعدادها مهمة لا تنتهي وتتجدد دون انقطاع وتكمل دائماً على شكل كلٍّ متحقق . وهي تظهر على هذا النحو في مؤلفات كبار الفلاسفة ، وفي مؤلفات صغارهم على شكل صدى . ان الشعور بهذه المهمة ، مهما كان الشكل الذي يتخذه ، لن يخبو ، ما دام البشر بشراً .

(١) L'englobant ، انظر الفصل الثالث.

ان تعرّض الفلسفة لهجمات جذرية ليس وليد اليوم ، فقد سبق أن طرحت برمّتها جانباً باعتبارها نافلة ومؤذية . ما نفعها ؟ انها لا تصمد أمام القلق .

ان تفكير الكنيسة المتحكم قد رفض الفلسفة محتجاً بأنها تبعد المرء عن الله ، وتغوي الروح فتربطها بالعصر ، وتفسدها بشغلها بالترّهات . أما التفكير السياسي الاستبدادي فقد أخذ على الفلاسفة اكتفاءهم بتفسير العالم تفسيرات مختلفة ، في حين أن الأمر يتطلب تبديله . هذان النوعان من التفكير يريان أن الفلسفة خطرة : ذلك أنها تقوض النظام ، وتحض الفكر على الاستقلال ، وبالتالي على السخط والتمرد ، وتخدع الانسان وتحيد به عن مهمته الحقيقية . فقوة الجذب لدى عالم علوي مشرق بأنوار الإله المتجلي ، وسلطان عالم دنيوي لا إله فيه فيطلب كل شيء لنفسه ، يريدان كلاهما للفلسفة أن تنطفىء وتخبو .

يضاف الى هذا أن الحياة اليومية والحس السليم يفرضان معياراً هو معيار المنفعة المحضة التي تقف الفلسفة أمامه عاجزة . لقد سبق أن سخرت من طاليس ، وهو يعدّ أقدم الفلاسفة اليونان ، خادمته التي رأته يسقط في أحد الآبار وهو يلاحظ السماء ذات النجوم . لماذا كان يبحث عن البعيد الموغل في البعد ، هو المتعثّر في القريب المباشر ؟

اذن ينبغي على الفلسفة أن تبرر نفسها . ولكن هذا مستحيل تماماً . فليس بوسعها أن تورد في سبيل تبرير نفسها أي نوع من

المنفعة يمنحها الحق في الوجود . وليس بوسعها إلا أن تستند الى القوى التي تدفع كل انسان الى أن يتفلسف . انها تعلم أنها تدافع عن قضيةٍ منزّهة عن النفع ، قضيةٍ خارجة عن نطاق حساب الأرباح والخسائر في العالم ، وأنها لا تتعلق إلا بالانسان كانسان ، وأنها أيضاً ستمضي في طريقها ما ظلّ البشر . ان أعداءها أنفسهم لا يستطيعون الامتناع عن اعطاء معنى للقوى التي يعارضونها بها ، وبالتالي لا يستطيعون الامتناع عن صنع مذاهب فكرية بديلةٍ عن الفلسفة مرتبطةٍ بغاية من الغايات ومحدّدةٍ دائماً بالنتائج التي يرمون اليها ، كالماركسية والفاشية . هذه المذاهب الفكرية تشهد هي أيضاً ، بأن لا مفرّ من الفلسفة . إنها موجودة دائماً .

إنها لا تقدر على القتال ، ولا تستطيع أن تبرهن على نفسها ، ولكن بوسعها أن تنتقل الى الآخرين فقط . إنها لا تقاوم عندما تطرح جانباً ، وهي لا تنتصر إذا أُصغي اليها . انها تعيش في المنطقة الموحدة ، التي تستطيع ، في أعماق الانسانية ، أن تربط كل واحد بالجميع .

توجد منذ ألفين وخمسمائة سنة في الغرب والصين والهند فلسفة عظيمة الأسلوب تتصف بالاتساق المذهبي . انه لتراث عظيم يتوجه الينا . ان اختلاف الجهود الفلسفية ، والتناقضات ، والتطلعات الى الحقيقة التي يلغي بعضها بعضاً ، ان هذا كله لا يحول دون أن يكون هناك حقاً شيء فريد ، لا يملكه أحد ، وانما تدور حوله

في كل زمان الأبحاث الجدية جميعاً : انه الفلسفة الواحدة الأبدية ، (Philosophia Perennis) . إننا لا بد أن نعود الى هـذا الأساس التاريخي لتفكيرنا اذا أردنا أن يكون تأملنا واضحاً قدر الامكان ، وأن يبلغ الجوهري .

* * *

أصول الفلسفة

٢

لقد بدأ تاريخ الفلسفة منذ ألفين وخمسمائة سنة على شكل جهد لتفكير منهجي ، وقبل ذلك بكثير على شكل تفكير أسطوري.

ولكن البداية شيء والأصل شيء آخر : البداية تاريخية ، وتكفل للخلف كمية متزايدة من العناصر التي يقدمها العمل الفكري الناجز . أما الأصل فهو النبع الذي يتفجر منه بصورة مستمرة الدافع الى التفلسف . به وحده تصبح فلسفة معاصرة شيئاً جوهرياً ، وبه نفهم فلسفة الماضي .

هذا العنصر الأصلي متعدد الوجوه . فالدهشة تولدّ الاستفهام والمعرفة ؛ والشك في ما يظن المرء أنه يعرف يوّلد الفحص واليقين الواضح ؛ وبلبلة الانسان وشعوره بأنه ضائع يسوقانه إلى أن يسأل نفسه عن نفسه . فلنوضح أولاً هذه العوامل الثلاثة .

١ً — قال أفلاطون ان الدهشة أصل الفلسفة . لقد جعلتنا عيننا « نشارك في مشهد النجوم والشمس والقبة السماوية » . وهذا المشهد « حدا بنا إلى أن ندرس الكون كله . ومن هنا وُلدت

من أجلنا الفلسفة ، أثمن الخيرات التي منحتها الآلهة جنسَ الفانين » .
وأرسطو يقول : « . ان التعجب هو الذي يدفع الناس إلى التفلسف .
انهم يندهشون للوهلة الأولى أمام الأشياء الغريبة التي يصطدمون
بها ، ثم يذهبون شيئاً فشيئاً إلى أبعد من ذلك فيطرحون على
أنفسهم أسئلة تتعلق بأوجه القمر وحركة الشمس والكواكب ،
وأخيراً بولادة الكون برمّته » .

الدهشة ميل الى المعرفة . فعندما أدهش أشعر بجهلي ، وأسعى
الى أن أعرف ، ولكن من أجل أن أعرف فقط « وليس من
أجل ارضاء حاجة عادية » .

التفلسف يعني أن يستيقظ المرء منطلقاً من قيود الضرورة
الحيوية . وتتم هذه اليقظة عندما نلقي نظرة منزهة عن المنفعة على
الأشياء والسماء والعالم ، عندما نسأل أنفسنا : « ما هذا كله ؟ من
أين أتى هذا كله ؟ » ولا ننتظر أن تكون للاجابة عن هذين السؤالين
أية منفعة عملية ، بل أن تكون مرضية في حد ذاتها .

٢ً — ما أن تسكن دهشتي وتعجبي بمعرفة الواقع ، حين ينبثق
الشك . صحيح أن المعارف تتراكم ، ولكن لايبقى شيء مؤكداً
إذا انساق المرء ولو قليلاً الى فحص نقدي . إن إدراكاتنا الحسيّة
مشروطة بأعضائنا وهي تخدعنا ؛ انها على أية حال لا تتوافق مع
ما هو موجود في ذاته خارجنا ، وبصورة مستقلة عن الإدراك الذي
كوّناه عنه . ان أشكال تفكيرنا ترجع إلى فهمنا البشري . وهي
تختلط في تناقضات مستعصية على الحل . ففي كل مكان إثباتات

تعارض إثباتات أخرى . فإذا أردت أن أتفلسف ، فإن الشك يستولي على نفسي ، وأحاول أن أبلغ به آخر مدى . وعند ذلك اما أن أستسلم الى لذة الإنكار — لأن الشك الذي لايسمح بأية خطوة الى الأمام ، يجعل كل شيء غير ذي قيمة — وإما أن أبحث عن يقين يفلت من الشك ويصمد أمام أي فحص نقدي صادق .

ان صيغة ديكارت الشهيرة « أفكر إذن أنا موجود » بدت له غير قابلة للشك فيها عندما كان يشك في كل ماعداها . لأنني حتى اذا كنت مخدوعاً تماماً ، دون أن أنتبه الى ذلك ، بكل ما أظن أنني أعرف ، فإنه يستحيل أن أكون مخدوعاً أيضاً في الواقعة التالية ألا وهي أنني موجود رغم كل شيء في عين اللحظة التي أدفع فيها إلى قلب الخطأ .

ان الشك عندما يغدو منهجياً يؤدي إلى أن تفحص كل معرفة فحصاً نقدياً . ومنه ينتج أنه لاتوجد فلسفة حقيقية دون شك جذري . ولكن الأمر الحاسم هو أن نرى أين وكيف يتيح الشك نفسه لنا أن نحصل على أساس يقين ما .

٣ً — عندما أكون مستغرقاً في معرفة الموضوعات في العالم ، وفي بسط الشك الذي ينبغي أن يقودني الى اليقين ، أكون منشغلاً بالأشياء ، فلا أفكر في نفسي ، وغاياتي ، وسعادتي — وخلاصي بل إني على العكس أكون مسروراً لنسياني ذاتي وأنا أكتسب هذه المعارف الجديدة .

كل ذلك يتغير عندما أعي ذاتي ضمن حالتي الخاصة .

وقديماً قال ايبكتيتوس الرواقي : « **أصل الفلسفة هو التجربة التي نشعر فيها بضعفنا وعجزنا** » . كيف أخلّص نفسي من هذا العجز ؟ لقد أعطى الجواب التالي : ينبغي أن أنظر الى كل ماليس في حدود قدرتي بحكم ضرورته الخاصة ، وكأنه لاطائل تحتـــه بالنسبة اليّ ؛ وبالمقابل فإن لي أن أقود بالفكر كل مايتعلق بي ، وبصورة خاصة شكل أفكاري ومحتواها ، الى الوضوح والحرية .

* * *

فلننظر قليلًا في وضعنا نحن البشر. إننا نجد أنفسنا دائماً في حالات محدّدة . تتغير الحالات وتسنح الفرص . وعندما يخطئها المرء لاتعود . بوسعي أن أعمل بنفسي في سبيل تغيير حالة من الحالات . ولكن منها حالات تبقى في ماهيتها ، حتى ولو تغـير مظهرها الموقت ، واختفت قدرتها الـكليّـة تحت حجاب : لابـد من أن أموت ، لابد من أن أتألم ، لابد من أن أكافح ، أنا خاضع للمصادفة ، وأجد نفسي لامحالة موثقاً بحبال الذنوب . هذه الحالات الأساسية التي تتضمنها حياتنا ، نسميها **الحالات ــ الحدود** . وهـذا يعني أنه ليس بوسعنا أن نتجاوزها ، وليس بوسعنا أن نغيّرها . ان وعيك إياها يعني أنك بلغت ، بعـد الدهشة والشـك ــ أعمق أصل من أصول الفلسفة . نحن في الحياة العادية ، نتحاشاها غالباً ، اننا نغمض عيوننا ونحيا وكأنها غير موجودة . اننا ننسى أنـه لابـد أن

نموت ، ننسى أننا مذنبون ، وأننا تحت رحمة المصادفة . ولاتعود لنا علاقة بعد ذلك الا بحالات مشخصة نديرها لصالحنا ويكون تصرفنا حيالها أن نرسم خططاً للتصرف العملي في العالم مدفوعين بمنافعنا الحيوية . وبالمقابل يكون تصرفنا حيال الحالات — الحدود أن نعمد الى اخفائها ، أو — عندما نراها بوضوح — نصبح أنفسنا عن طريق تبديل جوهري في شعورنا بالوجود ، بفعل اليأس ونوع من استعادة العافية .

بوسعنا أيضاً أن نكون فكرة أوضح عن وضعنا كبشر بطريق مختلف ، مقدّرين أنه يستحيل الاعتماد على أي شيء في العالم.

عندما لانطرح أسئلة على أنفسنا ، يبدو لنا العالم كالوجود في ذاته . في السرّاء ، نتمتع بقوتنا ، ونشعر بثقة طائشة ، ولا نعرف شيئاً آخر غير حاضرنا . وفي الألم والضعف ، والعجز ، نيأس . وعندما نجتاز هذا اليأس ونظل على قيد الحياة ، ننسى أنفسنا من جديد وندع أنفسنا تنزلق الى مذهب اللذة .

بمثل هذه التجارب تعلّم الانسان ؛ فهو يبحث عن الأمن — تحت التهديد . ان ما يضمن الحياة هو السيادة على الطبيعة وتنظيم الجماعة البشرية .

يستولي الانسان على الطبيعة لكي يسخرها في خدمته ؛ والمعرفة والتقنيّة ينبغي أن تسمحا بالاعتماد عليها .

ومع ذلك ، فإن استغلاق الأشياء على نظرنا يستمر ، حتى ضمن السيطرة على الطبيعة ، مع تهديد دائم ، وأخيراً مع الفشل على

طول الخط . ان قانون العمل القاسي ، والشيخوخة ، والمرض ، والموت ، أمور لايمكن أن تحذف . فإذا قدمت لنا الطبيعة ، بعد أن ننتهي من بسط سيادتنا عليها ، شيئاً من الأمن ، فلن يكون هذا سوى حادثة معزولة في قلب انعدام الأمن الشامل .

وينتظم الإنسان في جماعة لكي يحصر المعركة التي لاتنتهي والتي يقف فيها الكل ضد الكل ولكي يضع حداً لها ؛ انه يحاول أن يجد أمنه في تبادل العون .

ولكن هنا أيضاً يبقى حدّ . ذلك أن العدالة والحرية لايمكن أن تسودا داخل الدول الا إذا كان كل مواطن يتصرف ازاء غيره حسب مقتضيات التضامن المطلق . في مثل هذه الحالة فقط يقف الجميع وقفة رجل واحد في وجه الظلم يُقترَف بحقّ واحد فقط . وهذا لم يحصل قط . ان هذا التضامن الذي يجمع البشر حول واحد من بني جلدتهم ، في أسوأ الأحوال ، مثل حالة العجز ، لم يوجد قط الا في حلقات ضيّقة أو لدى بعض الأفراد المنعزلين . فلا دولة ، ولا كنيسة ، ولا مجتمع يمكن أن يمنح حماية مطلقة . لقد كان الناس يغذّون هذا الوهم الجميل في العصور الوادعة حيث كان الحدّ مختفياً وراء حجاب .

ومع ذلك فإن لهذا العالم المخيّب للآمال وجهه المقابل : ذلك أن فيه أيضاً ما هو جدير بالإيمان ، ما يجلب الثقة ، فهناك الأرض التي تحملنا ، والوطن ومنظر الطبيعة ، والأهل والجدود ، والاخوة والأخوات ، والإصدقاء ، وهناك الزوجة . وهناك الاساس الذي

خلقه التراث على مر التاريخ : اللغة الأم ، والإيمان ، وآثار المفكرين والشعراء والفنانين . ولكن هذا التراث بجملته لايقدّم لنا ملجا أميناً ، فليس بوسعنا أن نعتمد عليه اعتماداً مطلقاً ، لانه ، كما يصل إلينا ، عمل بشري بكامله . ان الإله ليس موجوداً في أي مكان من العالم . وكل تراث يظل في الوقت نفسه استفهاما . فينبغي على الإنسان دائماً أن يجد — وعيناه مسمّرتان عليه — في صميم نفسه اليقين ، والوجود ، والقوة التي يمكنه الأعتماد عليها . يبدو أن إصبعاً آمرة قد وجهت إلينا تحذيراً يقول : ليس بوسع الإنسان أن يعتمد على أي شيء بما هو دنيوي ؛ فنحن ممنوعون من أن نقنع به . ان هذه السبّابة تدلنا على شيء آخر .

* * *

ان الحالات — الحدود (الموت ، المصادفة ، الوقوع في الذنب استحالة الاعتماد على العالم) تكشف فشلي . فماذا أقدر أن أصنع أمام هذا الفشل المطلق الذى لاأستطيع أن أنكر وضوحه إنكاراً مخلصاً ؟

كانت الفلسفة الرواقية تنصح الإنسان بأن ينسحب الى حريته الخاصة الا وهي حرية الفكر المستقل . ان هذا لايكفينا . لقد كانت الرواقية مخدوعة ، لأنها لم تكن ترى عجز الانسان بكل مداه وعمقه . وهي لم تر أن الفكر نفسه غير مستقل ، باعتباره فارغاً بجدّ ذاته ومجبرا على اللجوء الى معطياته ، وهي لم تر أيضاً أن الجنون يبقى ممكنا . انها تتخلى عنا لأحزان فكر ليس

مستقلا الا لفراغه من أي محتوى . انها تتركنا دون أمل لأنها تحذف كل محاولة للحصول بصورة عفوية على انتصارات داخلية ، وكل سعادة بمنح الذات للذات عن طريق الحب ، وكل انتظار وكل أمل أمام الممكن .

ولكن ماتريده الرواقية هو الفلسفة بكل مافيهـــا من صدق . ان الإنسان الذي عانى تجربة الحالات ـ الحدود الأصلية ، مدفوع من الأعماق الى البحث ، عبر الفشل ، عن طريق الوجود . ان الطريقة التي يمارس بها تجربة الفشل هـذه ، حاسمة بالنسبة اليه : فقد يظل الفشل مختفياً عليه ، وينتهي بسحقه ، في الواقع وحسب ، ويمكن للانسان على العكس أن يواجهه فيتأمله ويحتفظ به حاضراً في فكره كالحدّ الدائم لحياته ؛ وبوسعه أن يلجأ ضده إلى حلول ومسكنات خيالية ، أو على العكس بوسعـه أن يقبله بصورة مشروعة ويلتزم الصمت أمام ما لا يقبل تفسيراً . ان الطريقة التي يمارس بها الإنسان تجربة الفشل تحدد ما سيصير اليه .

في الحالات ـ الحدود يلتقي المرء بالعدم ، أو هو يستشعر ، رغم حقيقة العالم المتلاشية وفوقها ، ما هو موجود حقاً . ان اليأس نفسه ، باعتبار أنه يمكن أن يحصل في العالم ، يدلنا على ما يوجد وراء هذا العالم .

وبكلمة أخرى : ان الانسان يريد أن يخلّص نفسه . والخلاص تقدمه له الأديان العالمية الكبرى التي لها علامة فارقة ألا وهي أنها

تقدم ضمانا موضوعياً لحقيقة الخلاص وواقعيته . وسبيلها هو السبيل الذي يتم به فعل الاهتداء الفردي . أما هـــذا الخلاص فإن الفلسفة لا تستطيع أن تمنحه . ومع ذلك ، فإن التفلسف يعني دائماً قهر العالم ، ويعني أمراً شبيهاً بالخلاص .

* * *

الخلاصة أن أصل البحث الفلسفي قائم في الدهشة ، والشك ، وشعور الإنسان بأنه ضائع . وهو يبدأ ، في كل حالة ، ببلبلة تستحوذ على الإنسان وتولد فيه الحاجة إلى أن يعطي لنفسه هدفاً .

ان الدهشة هي التي دفعت أفلاطون وأرسطو إلى البحث عن ماهية الوجود . وبحث ديكارت ، عبر عـدم تحديد الأشياء غير اليقينية الذي لا نهاية له ، عن اليقين الذي لا يقبل الشك .

وبحث الرواقيون عن طمأنينة النفس في آلام الحياة .

ولكل محاولة من هـــذه المحاولات حقيقتها ، خلال اللباس التاريخي المختلف في كل مرّة باختلاف الامتثالات واللغة . فإذا تمثلنا هذه المحاولات عبر التاريخ ، نفذنا الى الأصول التي لا تزال ماثلة في نفوسنا .

انها تبحث عن أساس متين ، عن أعماق الوجود ، عن الأبدية .

ولكن ربما لم يكن أي أصل من هذه الأصول بالنسبة الينا أكثر الأصول أصالة ، وأكثرها بعـداً عن التعلق بأي شرط . فعندما يتجلى الوجود باعثاً الدهشة فينا ، نلتقط أنفاسنا ، ولكن

نفسنا تسول لنا أن نتحاشى البشر وأن نستسلم الى سحر ميتافيزيقي خالص . أما اليقين غير القابل للمناقشة فلا يسود إلا عندما نسعى الى أن نوجه أنفسنا في العالم بمساعدة المعرفة العلمية . ان موقف النفس الذي لا يتزعزع في الرواقية ليس له الا قيمة عابرة ، عندما يتوجب علينا أن نجتاز الشقاء ، وأن ننجو من خراب كامل ، ولكن هذا الموقف يبقى بحد ذاته خالياً من المضمون والحياة .

هذه الدوافع الثلاثة العاملة في نفوسنا — الدهشة والمعرفة ، الشك واليقين ، حالة الإنسان الضائع في العالم والذي يصبح عين ذاته — لا تستنفد الأسباب التي تحملنا اليوم على التفلسف .

ففي عصرنا الذي حصل فيه انقطاع جـــذري في الاستمرار التاريخي ، في هذا الزمن ، زمن الإنهيار الذي لم يسبق له مثيل ، زمن الحظوظ المظلمة التي لا يـكاد يتوقعها أحد ، تبقى للدوافع الثلاثة التي فحصناها حتى الآن قيمتها ، ولكنها لم تعد تكفي . ان قيمتها شرطية تتعلق بالتواصل بين البشر .

كانت توجد في التاريخ حتى الآن روابط لا جدال فيهـا بين الانسان والانسان : الجماعات التي كان بوسع المرء أن يشعر بالثقة ضمنها ، والمؤسسات ، والفكر المشترك . حتى المعتزل ، كان لا يزال مسنوداً في عزلته . فاذا ظهر تدهور اليوم ، فإنه يظهر بصورة خاصة في تزايد الناس الذي ينقطعون عن التفاهم المشترك وفي أنهم يلتقون ويفترقون دون اكتراث ، وفي أن أية أمانة أو

أية جماعة لم تعد مضمونة ولا جديرة بالثقة .

واليوم تاخذ الحالة البشرية بصورة عامة ، كما وجدت في كل زمان ، أهمية حاسمة في نظرنا : فأنا أقدر ان اتفق مع غيري في الحقيقة ، ومع ذلك فأنا لا اقـدر على ذلك . ان ايماني يصطدم بإيمان مختلف ، ويحصل هذا في عين اللحظة التي أكون واثقاً فيها من نفسي . ونحن نبدو ، من بعض النواحي ، في نهاية المطاف منصرفين الى المعركة ، دون أمل في أن نتوحد ، ولا مخرج أمامنا إلا الخضوع أو الفناء . أما ميوعة أولئك الذين لايملكون أية قناعة وسلبيتهم فتؤديان بهم الى أن يلتحقوا بخصومهم بصورة عمياء ، أو أن يكتفوا بتحديات عنيدة .

ليس هذا كله ثانوياً ولا مجرداً من الأهمية . وقد كان يمكن ان يكون الأمر كذلك لو أنه كانت لي ، في الانعزال ،حقيقة تكفيني . إن العذاب الذي أعانيه عندما يكون تواصلي مع غيري ناقصاً ، والارتياح الفائق للمألوف يمنحني اياه تواصلحقيقي ، ما كانا ليعترياني على هذا النحو على الصعيد الفلسفي ، لو أنني كنت واثقاً من الحقيقة ، لحسابي الخاص ، وفي عزلة مطلقة . ولكنني لاأوجد الا مع الآخرين ، ولست شيئاً وحدي .

ان التواصل الذي يتم ، لابين فهموفهم ،أوفكروفكر فحسب ، بل بين وجود ووجود لايستخدم الدلالات والقيم غير الشخصية جميعاً ، الا كوسائط . فالتبريرات والمحجات تكون عندئذ وسائل

لا للحصول على السلطان ، ولكن لكي يقترب الواحد من الآخر . فيدير المرء القتال وهو يحمل للخصم حباً أخوياً ، وكل يقدّم للآخر أسلحته جميعاً . ولا يوجد اليقين بالوجود الحقيقي إلا في هذا التواصل الذي تواجه فيه الحريةُ الحريةَ ، وتتعارضان دون أي اعتبار لكونهما موحدتين . حينئذ لاتكون الصلات بالقريب إلا سبلا للتقارب ، ويطرح كلٌ على الآخر الاسئلة الجوهرية في اللحظة الحاسمة ونظراً للحاجة المتبادلة . ففي التواصل تتحقق كل حقيقة أخرى ، وفيه وحده أكون عين ذاتي ، وفيه أحقق حياتي بملء معناها ، بدلاً من ان أقنع بأن أحيا وحسب .

ان الموقف الأساسي الذي أعرضه هنا بعبارات فكرية يولد من العذاب الذي يثيره فقدان التواصل ، من الحاجه الى تواصل صادق ومن امكان معركة أخوية توحد الى الأعماق بين كائن حر وكائن حر .

وينشأ هذا الاندفاع الفلسفي أيضاً من البواعث الثلاثة التي تحدثنا عنها والتي تتعلق قيمتها بعد الآن بما تعنيه بالنسبة الى هذا التواصل بين الانسان والإنسان . فالمهم أن نرى هل تشجع هذا التواصل أم تضع العقبات في سبيله .

وهكذا نجد أصل الفلسفة يكمن في ملكة الدهشة والشك والقيام بتجربة الحالات الحدود ، ويكمن آخر الامر في ارادة شاملة لكل ذلك هي ارادة تواصل حقيقي . وهذا مايمكن أن

يرى منذ البداية في كون كل فلسفة تميل الى أن تنتقل الى الآخرين وتعبر عن نفسها ، وتحاول أن تكون مفهومة . ان من ماهيتها ذاتها أن تكون قابلة للنقل ، وهذه خاصة لايمكن أن تنفصل عن حقيقتها .

في التواصل وحده ندرك هدف الفلسفة ، حيث يكمن في نهاية الأمر معنى الاهداف الاخرى جميعاً ألا وهي : معرفة الوجود ، وانارة الحب ، والعثور على السكينة الكاملة .

* * *

٣

الشامل

أريد اليوم أن أبسط لكم فكرة أساسية ، من أصعب الأفكار إطلاقاً . ولا يمكن أن نهملها جانباً ، لأنها هي التي تعطي التأمل الفلسفي معناه الحقيقي . لا بدّ أنها يمكن أن تفهم في أبسط أشكالها ، رغم أن إعدادها عمل بالغ التعقيد . سأحاول اذن أن ارسم لكم ملخصاً لها.

ان أول سؤال طرحته الفلسفة كان السؤال الآتي : ما الذي يوجد ؟ للوهلة الأولى ، نجد كل أنواع الأمور الواقعية : الأشياء في العالم ، الأشكال الجامدة والكائنات الحيّة ، وتنوعاً لا نهاية له ، وكل ما يذهب ويأتي ويختفي . ولكن ما هو إذن الوجود بما هو موجود ، الوجود الذي بفضله يتوطد كل شيء ، الوجود الذي يمنح أساساً للكل ، والذي عنه يصدر كل ما هو موجود ؟

أما الأجوبة عن هذا السؤال فقد كانت متنوعة الى حدّ الغرابة . ان أقدم جواب ، وهو جواب طاليس أقدم فيلسوف ، جدير بالإجلال : الكل ماء ، والكل يأتي من الماء . وبعد ذلك قيل ان الكل نار ، أو هواء ، أو المبهم ، أو مادة ، أو ذرات .

أو قيل أيضاً ان الحياة هي الموجود الأول ، وما الجامد كله إلا النفاية . أو قيل أيضاً ما يلي : الموجود الأول هو الفكر ، وما الأشياء إلا مظاهر منه ، وامتثالات خاصة به ، يصنعها كما يصنع حلماً من الأحلام . وهكذا نشهد قيام سلسلة طويلة من النظرات العامة أطلقت عليها أسماء المذهب المادي (الوجود كله مادة وحركة آلية) ، والمذهب الروحي (الكل فكر) ، ومذهب المادة الحية (الكون برمته مادة تحيا فيها روح) الخ .. في هذه الحالات كلها ، لجيء في سبيل الإجابة عن السؤال المطروح : ما هو الوجود بما هو موجود ؟ الى حقيقة واقعة حاضرة في العالم ، فنسبت اليها هذه السمة الخاصة ألا وهي كونها منبع كل ما عداها .

ولكن ما هو الجواب الصحيح ؟ ان المدارس المختلفة لم تفلح ، أثناء عراكها الذي دام آلاف السنين ، في تبرير وجهة نظر على حساب وجهات النظر الأخرى . فكل واحدة منها تحتوي جزءاً من الحقيقة ، وبصورة خاصة نظرة وطريقة للبحث يعلّمان الرؤية بصورة أكثر وضوحاً في العالم . ولكن كل واحدة منها تغدو خاطئة ، عندما تزعم أنها الوحيدة ، وتريد أن تفسّر كل ما هو موجود بالتصور الأساسي الناتج منها وحده .

ما سبب هذا ؟ إن بين هذه النظرات جميعها نقطة مشتركة : فهي تجعل من الوجود حقيقة كائنة خارج الأنا ، موضوعاً أرصده . ان الظاهرة الأساسية في حياتنا الشعورية تبدو لنا أمراً عادياً حتى لانكاد نحس بسرّها . إننا لا نسأل أنفسنا عن حقيقتها . فما نفكر فيه ،

وما نتحدث عنه ، هو دائماً شيء آخر غير أنفسنا ، إنه ما نرصد ، نحن الذوات ، وكأنه موضوع واقع في مواجهتنا . وعندما أتخذ نفسي موضوعاً بالفكر ، فانني أغدو شيئاً آخر بالنسبة إلي . صحيح أنني أكون ، في الوقت نفسه ، حاضراً باعتباري الأنا المفكرة ، التي تقوم بهذا التفكير في ذاتي ؛ ولكنني لا أستطيع أن أفكر في هذه الأنا باعتبارها موضوعاً بصورة كاملة ، لأنها دائماً الشرط المسبق لأي تحويل الى موضوع . إننا نطلق على هذه السمة الأساسية في حياتنا المفكرة اسم قسمة الذات والموضوع . واننا داخل هذه القسمة دائماً ، لمجرد كوننا ولو قليلاً ، يقظين واعين . ومهما درنا بتفكيرنا على نفسه مرة وأخرى ، فانا نظلّ أيضاً في هذه القسمة بين الذات والموضوع راصدين الموضوع . وليس مهماً أن يكون الموضوع حقيقة واقعة مدركة بحواسنا ، أو امتثالاً تصورياً كالأرقام والأشكال ، أو وليد التخيل الحر ، أو حتى تصوراً خيالياً خالصاً لشيء مستحيل . فالموضوعات التي تشغل شعورنا تقف في مواجهتنا دائماً خارجياً أو داخلياً . وكما قال شوبنهاور لا موضوع دون ذات ولا ذات دون موضوع .

واذن ما معنى هذا السر المتضمّن في كل لحظة في قسمة الذات والموضوع ؟ ان ذلك يرجع بوضوح الى أن الوجود بمجموعه لا يمكن أن يكون موضوعاً ولا ذاتاً ، ولكن لا بدّ أن يكون « الشامل » الذي يتجلى في هذه القسمة .

من الواضح أن الوجود في ذاته لا يمكن أن يكون موضوعاً .

وكل ما هو موضوع بالنسبة إلي يأتي إلي من أعماق الشامل، ومن أعماق الشامل أنبثق كذات. الموضوع كائن محدّد بالنسبة الى الأنا. أما الشامل فيظل مظلماً بالنسبة الى شعوري. وهو لا يتضح إلا بالموضوعات، وهو يغدو أكثر وضوحاً، بمقدار ما يكون حضور الموضوعات في الشعور صافياً. إن الشامل نفسه لا يصير موضوعاً، ولكنه يتجلى في قسمة الأنا والموضوع. أما هو نفسه، فيبقى منظراً خلفياً، ويتضح باستمرار من خلال تجلي الموضوعات، ويظل الشامل في الوقت نفسه.

* * *

ولكن يوجد في كل تفكير انقسام ثان. فلكل موضوع معرّف ووعاه الفكر بوضوح علاقة مع موضوعات أخرى. فالتعريف هو تمييز شيء من شيء آخر. حتى عندما أعقل الوجود بصورة عامة فاني أعقله في مقابل العدم.

وعلى هذا النحو فإن كل شيء، وكل محتوى للفكر، وكل موضوع، يجد نفسه تحت وطأة انقسام مزدوج: فمن جهة انقسام عن الأنا، عن الذات المفكّرة، ومن جهة أخرى انقسام عن الموضوعات الأخرى، باعتبارها موضوعات للفكر. فليس بوسع الموضوع أن يكون الكل، أو مجموع الوجود، أو الوجود نفسه مطلقاً. إن الدخول في حيّز الفكر يعني الوقوع خارج الشامل. فموضوع التفكير جزئي دائماً، وهو يتعارض مع الذات ومع الموضوعات الأخرى في الوقت نفسه.

وإذن فإن الشامل هو ذلك الذي لا يعمل أثناء التفكير أكثر من الإعلان عن نفسه . اننا لا نلتقي به ، هو نفسه ، أبداً ، ولكن كل ما نلتقي به ، نلتقي به فيه .

* * *

ما معنى ملاحظة كهذه ؟

تبدو هذه الفكرة ، في نظر الحس السليم العادي الذي نلتزم به في علاقاتنا بالأشياء ، فكرة مناقضة للطبيعة . ذلك أن فهمنا المسدّد الى أهداف عملية في العالم يبدي مقاومة لها .

ربما لم تكن العملية الأساسية ، التي تتيح لنا أن نتجاوز كل محتوى للتفكير بالتفكير نفسه ، صعبة ، ولكنها تبدو لنا بالغة الغرابة . ذلك أنها لا تجعلنا نعرف موضوعاً جديداً يمكننا بالتالي أن ندركه . انها لا تلجأ الى التأمل الا لكي تغيّر شعورنا بأنفسنا .

انها لا تزيح الستار أمام عيوننا عن أي موضوع جديد ، فتظل بالتالي بالنسبة الينا ، فيما يتعلق بمعرفة العالم بالمعنى العادي ، فارغة من كل محتوى . ولكنها ، من حيث شكلها ، تفتح امكانات غير محدودة ، ألا وهي امكانات الوجود متجلياً لنا ، وهي تجعل في الوقت نفسه كل امكان شفّافاً . انها تغيّر دلالة الموضوعية نفسها ، بإيقاظها فينا القدرة على أن ندرك في المظاهر ما هو موجود حقاً .

* * *

فلنحاول أن نمضي أبعد قليلاً ، ونلقي مزيداً من الضوء على الشامل .

ان التفلسف حول الشامل بصورة مباشرة يعني النفاذ الى الوجود نفسه . فلا يمكن لهذه المحاولة ، والحالة هذه ، أن تكون الا غير مباشرة . ذلك أننا ما أن نفكر حتى نفكر بموضوعات . فينبغي أن نصل الى تحديد حقيقـــة الشامل غير الموضوعية ، بالتفكير الموضوعي .

فلنأخذ مثالاً على ذلك الفكرة التي بسطناها منذ قليل ألا وهي فكرة قسمة الذات والموضوع . إننا دائماً ضمنها ، فليس بوسعنا أن نراها من خارج . ومع ذلك ، فإننا في اللحظة التي نطلق عليها اسماً ، نجعلها موضوعاً ، ولكن بصورة غير موافقة . والواقع أن الانقسام علاقة بين أشياء من العالم ، أشياء تقف وجهاً لوجه أمامي كموضوعات . وتصبح هذه العلاقة صورة تستخدم للتعبير عما لا يمكن أن يُرى ، وليس موضوعاً ألبتة .

لنتابع التأمل وفق هـــذا النمط المصوّر ، مستوحين ما هو حاضر لدينا من الأصل : تبدو لنا قسمة الذات والموضوع وكأن لها ، هي نفسها ، معاني متعدّدة . فهي تختلف اختلافاً أساسياً يرتبط بكوني فهماً يواجه حقائق واقعة موضوعية ، أو كائناً حياً يصارع بيئته ، أو وجوداً متجهاً الى الله .

اننا ، كفهم ، نواجه أشياء ملموسة ، ونحصل عنها معرفة تفرض نفسها ، الى أبعد حد ممكن ، على الجميع دون جدال ،

وتتعلق دائماً بموضوعات محدّدة .

ونحن ، ككائنات حيّة تصارع بيئتها ، نخضع لما ندركه منها بواسطة حواسنا ، وما يصبح واقعياً بالتجربة التي نحياها . هذا ما يكوّن ، بالنسبة الينا ، الحقيقة الواقعة الحاضرة التي لا تقبل الارجاع الى أية معرفة عامة .

ونحن ، كوجود ، في علاقة مع الله ـ العلو ـ وهذا ، بلغة الأشياء المتحوّلة الى شفرة ورموز . وليس لهذه الدلالة الرمزية أية واقعية بالنسبة الى فهمنا ولا الى حساسيتنا الحيوية . فالله لا يتصف بالنسبة الينا بأية وجود واقعي الا من حيث اننا وجود ، واتصافه بالواقعية ينظر اليه من زوايا غير تلك التي ينظر منها الى واقعية الموضوعات العملية ، أو المنطقية ، أو المحسوسة .

وعلى هذا النحو ، عندما نسعى الى ان ندرك ما هو الشامل بصورة أفضل ، نراه يتشعب إلى عدة أنماط . فهناك طرق متعددة للاندراج في الشامل . وإذا أخذنا أنماط قسمة الذات والموضوع الثلاثة خيطاً هادياً ، فإننا نستطيع القول ان الشامل يتفرّع بالطريقة الآتية :

١ — الفهم من حيث هو شعور بصورة عامة ، وهو أمر نحن متماثلون فيه جميعاً .

٢ — الذات الحيوية ، وفيها لكل منا فردية خاصة .

٣ — الوجود الإنساني ، وبه نكون ، على وجه التدقيق ، عين أنفسنا في تاريخيتنا .

يستحيل عليّ أن أعرض باختصار كيفية تفصيل بحث من هذا النوع . فلأكتفِ بالقول إن الشامل ، عندما ينظر اليه وكأنه الوجود نفسه ، يأخذ اسم العلو (الله) ، أو العالم . وعندما ينظر اليه كما نكون نحن أنفسنا ، يدعى الذات الحيوية ، والشعور بصورة عامة ، والفكر ، والوجود الماهوي .

* * *

ان الخطة الفلسفية الأساسية التي عرضناها منذ قليل ، تقطع الروابط التي تربطنا بالموضوعات بوصفها الوجود نفسه ، وبهذا يصبح من الممكن أن نفهم معنى **التصوف** . فمنذ آلاف السنين قام فلاسفة في الصين والهند والغرب بإعلان أمور معينة ، متشابهة في كل مكان وفي كل زمان ، وإن كان التعبير عنها متنوعاً . فهم يقولون : إن الانسان قادر على أن يتجاوز قسمة الذات والموضوع ، حتى ليصهر حديها صهراً كاملاً ؛ فيلغي على هذا النحو كل موضوعية ويطفىء الأنا . حينئذ ينفتح له الوجود المطلق ، الذي يخلف ، لدى اليقظة ، وعياً للدلالة أعمق من أية دلالة ، دلالة لاتنفد . ولكن هذا التوحيد بين الذات الذات والموضوع يمثل ، في نظر من مرّ بهذا الطريق ، اليقظة حقاً ، أما الشعور الخاضع لقسمة الذات والموضوع فهو أحرى بأن يكون النوم . وهذا ماكتبه أفلوطين ، أعظم فيلسوف متصوف في الغرب : « إنني أنعم النظر غالباً في جمال يبعث على الذهول ، عندما أفلت من غفوة الجسد وأصحو الى نفسي . حينئذ أعتقد اعتقاداً جازماً بانتسابي الى عالم أفضل وأسمى ، وأحس الحياة في

غاية السناء تنفتح في نفسي بكل قوتها ، وأحس أنني اتحد بالالوهية » .

لا يمكن أن نضع التجارب الصوفية موضع الشك ، ولا الواقعة التالية : مهما كانت اللغة التي يحاول المتصوف أن يعبّر بها ، فإن الجوهري يظل عصياً على كل تعبير . إن المتصوف يضلّ في الشامل . فما يمكن التعبير عنه تلفه قسمة الذات والموضوع ؛ وحتى إذا استمر الشعور في منحى الإيضاح الى غير نهاية ، فإنه لا يبلغ كمال الأصل أبداً . بيد أننا لا نستطيع أن نتحدث إلا عما يتخذ شكلاً موضوعياً . وما يبقى يظل غير صالح للنقل . ومع ذلك فإن هذا الباقي يستمر وراء تلك الأفكار الفلسفية التي ندعوها تأملية ، هذا الباقي هو الذي يهبها وزنها ودلالتها .

* * *

يساعدنا فحص الشامل فلسفياً أيضاً على فهم المذاهب الكبرى في علم الوجود والميتافيزيقا منذ آلاف السنين بصورة أفضل ، كمذهب النار ، والمادة ، والفكر ، والصيرورة الشاملة الخ .. وغالباً ما نسب مؤلفوها اليها قيمة المعرفة الموضوعية ، على حين أنها إذا نظر اليها من هذه الزاوية ، بدت خاطئة تماماً . ان لها في الواقع دلالة أخرى : فهي تحدد الوجود بواسطة كتابة رمزية ؛ وبعد أن خطها الفيلسوف بحضور الشامل ليوضح كيانه الخاص والوجود نفسه ، انساق الى الخطأ بأن عدّها واقعاً موضوعياً محدداً هو الوجود في ذاته في الوقت نفسه .

بينما يتحرك تفكيرنا بين ظواهر العـــالم ، نعي بشعورنا أن الوجود في ذاته لا يمكن التماسه في الواقع الموضوعي القابل للحصر دائماً ، ولا في أفق عالمنـا المحدود دائمـاً ، حتى لو ضم الظواهر برمتها . فلا يمكن العثور عليه الا في الشامل ، الذي يظل وراء الموضوعات كلها والآفاق جميعاً ، ووراء قسمة الذات والموضوع .

وعندما نتمثل العمليـة الفلسفية الاساسية التي تكشف لنا الشامل ، فإننا نرى المذاهب الميتافيزيقية المذكورة سابقاً تنهار ، مع كل النظريات التى تحمل معرفة مزعومة عن الوجود ، بمقدار ما تطمح الى أن تجعل من هذا الواقع الجزئي أو ذاك الوجود في ذاته ، مهما كان هذا الواقع عظيماً وجوهرياً . ومع ذلك فإنها تبقى اللغة الوحيدة الممكنة بالنسبة الينا عندما نحاول أن نتجـاوز كل واقع — الموضوعات والأفكار والآفاق الكلية — ان نتجاوز كل المظاهر لكي نتلمح الوجود بما هو موجود .

نحن لانبلغ هذا الهدف ، في الواقع ، بانصرافنا عن العلم ، الا اذا كان ذلك بالسبيل الصوفي ، الذي يظل غير قابل للنقل . فبالمعرفة المتميّزة الموضوعية وحدها يبقى شعورنا واضحـاً . هي وحدها التي تستطيع ان تمنح الشعور وزنه ومعناه بأن تجعله يقوم بتجربة حدوده ، بحيث يدرك ما يكشف عنه الحدّ نفسه . وحتى عندما نتجاوز بالفكر كل موضوع ، نظل دائماً خاضعين لشروط الموضوعية . ولا نكون أقل ارتباطاً بها ، عندما يغـــدو المظهر

شفافاً امام بصرنا .

إن الميتافيزيقيا تجعلنا نـدرك الشامل بوصفه علواً ، ونحن نؤوله كما نؤول كتابة بالشفرة . ومع ذلك فإن معنـاها يفلت منا إذا انسقنا الى التمتع جمالياً بهذه التـأملات دون ان نخوض غمارها . انها لا تأخذ كل مداها بالنسبة الينا إلا إذا ادركنا الواقع عبر الشفرة ، وهذا غير ممكن الا عن طريق واقع وجودنا ، لا عن طريق الفهم وحده ، الذي لا معنى لذلك كله بالنسبة اليه .

ولكن ينبغي بالأحرى أن نمتنع عن النظر الى شفرة (رمز) الواقع على أنها واقع ملموس مماثل للأشياء التي نلمسها بأيدينا ، والتي نستخدمها ونستهلكها . ان النظر الى موضوع ما على أنه الوجود نفسه ، يكوّن ماهية كل مذهب وثوقي ، كما أن في ارجاع الرموز إلى حقيقتها المادية والحسية نوعاً من الخرافة . وفي الواقع ان تعلق المرء بالخرافة يعني أن يكون مستعبداً للموضوع ، أما الإيمان ، فهو يمدّ جذوره في الشامل .

* * *

واليك الآن النتيجة المنهاجية الاخيرة التي يؤدي اليها اكتشاف الشامل : إننا نعي بشعورنا أن تأملنا الفلسفي قد تحطم فلا يرجى جبر حطامه .

فما أن نتخيل الشامل لكي نترجمه الى عبارات فلسفية ، حتى نجعل مالا يمكن أن يكون موضوعاً بمقتضى ماهيته ، موضوعاً رغماً عنا مرة أخرى . ولهذا ينبغي علينا أن نأخذ حذرنا بصورة مستمرة ،

وأن نرفض بصورة مستمرة كل محتوى موضوعي للصيغ التي نستعملها . بهذا الشرط وحده نستطيع أن نقوم بتجربة الشامل الداخلية ، وهي موقف يقفه شعورنا وليست أبـــداً نتيجة بحث ايجابي قابلة للصياغة . ان « معرفتي » لاتتبدل ، ولكن الشعور الذي أملكه عن نفسي وحده يتغير .

وهذه هي السمة الأساسية في كل بحث فلسفي حقاً . ان الانسان يسمو الى الشامل بوساطة تفكير منصب على موضوع محدد وبوساطته وحده . ان هذه الحركة هي التي تجعل الغور الذي فيه نرتبط ارتباطاً جذرياً بالوجود نفسه فعّالا في الشعور ، وهي التي تجعل قواعد السلوك والايقاع والمعنى في حياتنا وعملنا تنبثق من هذا الغور . انها تحررنا من روابط التفكير الموضوعي ، لا لأنها تجعلنا ننبذه ، ولكن لأنها تجعله يمضي الى منتهاه . انها تجعـــل التأمل الفلسفي ، مهما كان عاماً ، يميل الى التحقق في حاضرنا العيني .

* * *

لكي يوجد الوجود حقاً بالنسبة الينا ، ينبغي أيضا أن يغدو حاضراً في نفسنا ، من خلال قسمة الذات والموضوع في التجربة . من هنـا تنبثق فينا الحاجة الى الوضوح . فكل مايسكن فينا بصورة غامضة ، ينبغي لنا أن ندركه متخذاً شكلًا موضوعياً وبواسطة مايكوّن ماهية الأنا في طريق اكتماله . ينبغي للوجـود في ذاته ، للأساس الكلي ، المطلق ، أن يتخذ شكلًا موضوعياً أمام أبصارنا ، ولو كان ذلك بصورة غير موافقة بسبب هذه الموضوعية ، شكلًا ينهار على

نفسه ، مخلّفاً فينا بتقوضه الوضوح الخالص للشامل .

* * *

اننا لانبلغ الحرية الضرورية للبحث الفلسفي ، الا اذا وعينا وعياً تاماً قسمة الذات الموضوع ، من حيث كونها شرطاً تفكيرنا الاساسي ، والا اذا وعينا الشامل الذي يصبح بفضل هذه القسمة ، واقعاً فعلياً فيناً .

ان تأملاً كهذا يفصلنا عن كل كائن جزئي . انه يجبرنا على ترك كل طريق مسدود تريد المعرفة الجازمة أن تسمرنا فيه . إنه يهدينا .

بالنسبة الى من كان يجد أمنه في طابع الاشياء المطلق ، وفي نظرية المعرفة قائمة على الموضوعية ، فإن فقدان هذا كله يعني الوقوع في النزعة العدمية . ومنذ الآن ، لم يعد بوسع أي أمر من الامور يجد يقينه ، وبالتالي طابعه المتناهي ، بواسطة اللغة أو التعبير الموضوعي أن يطمح الى أن يكون وحده الواقع والحقيقة .

ان تأملنا الفلسفي يمر بهذه الفوضوية التي تحرّرنا على الأصح كي نلاقي الوجود الحقيقي . ونحن ، خلال الجهد الفلسفي ، نولد في ماهيتنا ولادة جديدة ، وينمو أثناءه فينا معنى كل الاشياء المتناهيةوقيمتها، وهما محدودان دائماً . إننا نرى بيقين أن طرقنا تمر بهذه الاشياء لامحالة ، ولكن ينفتح لنا الصميم في الوقت نفسه ، فيغدو بوسعنا انطلاقاً منه أن نتعامل معها بحرية تامة .

ان انهيار اليقيني عندما يكون متيناً ولكن خادعاً ، يتيح

لنا أن نرتفع بنظرتنا الى الامور ، وما كان يبدو هوّة يصبح مجال الحرية نفسه . والعدم الظاهر يتحول بهذا الانهيار بحيث يتجه الوجود في ذاته الينا .

• •

٤

فكرة الإله

لفكرة الإله ، فكرتنا نحن في الغرب ، منبعان تاريخيان : التوراة والفلسفة اليونانية .

لقد رأى ارميا الخراب يحل بكل ماجدٍ في طلبه طول حياته ؛ فقد ضاعت بلاده وضاع شعبه ، وما تبقى منه في مصر غـــداً جاحداً الإيمان بيهوه وضحّى لإيزيس . وقد قال تلميذه باروخ يائساً : « قد غشي علي في تنهدي ولم أجد راحة » . عندئذ أجابه ارميا : « هكذا قال الرب . هأنذا أهدم ما بنيته واقتلع ما غرسته .. وأنت هل تطلب لنفسك أموراً عظيمة . لا تطلب » .

هذه الكلمات تعني ، في مثل هذه الحالة : الله موجود ، وهذا يكفي . أما أن يكون « خلود » أو لا يكون ، فهذا لا يُسأل عنه ، واما ان « يغفر » الله أولا ، فهذا لم يعد سؤالا له المرتبة الأولى من الأهمية . ولم يعد الانسان مطلقاً هو الذي يبعث على الاهتمام ، بعد أن انطفأت ارادته الخاصة وخبا كذلك انشغال الخاطر بخلاصه وأبديته . ولكن يُفهم ، في الوقت نفسه أن العالم بجملته ، لا يمكن أن تكون له بحد ذاته دلالة ناجزة ، ولا دوام

أبدي ، بأي شكل من الاشكال : لأن الله خلــق كل شيء ، وانتزع كل شيء من العدم ، وكل شيء في قبضة يده . عندما يضيع كل شيء ، لايبقى إلا هذا : الله موجود . وعندما يعيش الإنسان في هذا العالم ، جاهدا في سبيل الخير ، ومعتقداً أنه أسلم قياده الى الله ، فيصطدم بالفشل في آخر الأمر ، لاتبقى الا هذه الحقيقة التي لاحدّ لها : الله موجود . فإذا تخلى الإنسان تماماً عن نفسه وأهدافه ، أمكن لهذه الحقيقة ان تتجلى له وكأنها الحقيقة الوحيدة . ولكنها لاتتجلى سلفاً وبصورة مجردة ، فهذا يقتضي أن يغوص الانسان في حياة العالم المشخصة ، وأخيراً تظهر هذه الحقيقة هناك عند الحدود . ان كلمات ارميا القاسية . لمنها لم تعد مرتبطة بإرادة للتصرف في العالم بصورة ناجعة ، وارارةٍ مشروطة تاريخياً ولكن هذه الارادة سبقتها ، لقد دامت حياة بطولها ، وهي التي أتاحت أخيراً لهذه الكلمات أن تكون لها دلالتها في الفشل الكامل. هذه الكلمات بسيطة وخاليــة من أي عنصر خيالي ، وإذا كانت تتضمن حقيقة لانفاد لها ، فمرد ذلك الى أنهــا ترفض كل محتوى صُبّ في صيغ ، وكل توطد نهائي في العالم .

أما ماتعلنه الفلسفة اليونانية فان له وقعاً آخر ، ومع ذلك فهو متفق مع مارأيناه قبل قليل .

لقد كان كزينوفان في سنة ٥٠٠ قبل الميلاد يقول : الملك لإله واحد ، لايشبه الفانين بالمظهر ولا بالأفكار . وكان أفلاطون

يفهم الحقيقة الإلهية — وهو يسميها الخير — كنبع لكل معرفة . فما هو قابل للمعرفة ، لايعرف في ضوء الالوهية وحسب ، بل هي أيضاً التي تمنحه وجوده باعتبار أنها أسمى من الوجود في المنزلة والقدرة .

لقد فهم الفلاسفة اليونان ان التقاليد وحدها تشاء أن يوجد عدد كبير من الآلهة ، اما بالطبيعة فلا يوجد إلا إله واحد . ان الله لايُرى بالعينين ، وهو لايشبه أحداً ، ولا يتيح أن يُعرف بواسطة أية صورة .

وقد فهمت الألوهية كعقل او قانون كلي ، او كقدر وعناية ، او كمهندس للكون أيضاً .

ولكن الأمر لدى المفكرين اليونان يتعلق بإله مدرك بالفكر ، لا بإله حيّ كإله ارميا . والدلالتان تتلاقيان . لقد تغذى التأمل اللاهوتي والفلسفي في الغرب ، مع اختلافات لاحصر لها ، من هذا الجذر المزدوج : وجود الله وماهيته .

* * *

اما الفلاسفة المعاصرون فيبدو أنهم يتحاشون مشكلة وجود الإله بطيبة خاطر . فهم لايثبتون واقعيته ولاينكرونها أيضاً . ولكن لابد لأي شخص يعمل في الفلسفة من أن يتحدث عن هذه المشكلة . فعندما يوضع الإله موضع الشك ، ينبغي على الفيلسوف أن يعطي جواباً . فإن لم يفعل لم يخرج من الفلسفة الريبية التي لايمكن للإنسان فيها ان يصرح بشيء ، فلا يثبت شيئاً ولا ينكر

شيئاً . أو أنه يكتفي بمعرفة تتعلق بموضوعات محدّدة ويكف عن التفلسف قائلا : « لاينبغي أن نتكلم عمــا ليس بوسعنا أن نعرف » .

* * *

تفحص مشكلة الإله على أساس مبادىء متناقضة سنمر بهـا على التوالي .

أما المبدأ اللاهوتي فهو : ليس بوسعنا أن نعرف عن الله الا ما أوحي لنا به منذ الأنبياء حتى يسوع . فليس للإله أية واقعية في نظر الانسان لولا الوحي . فالله لايـدرك بالفكر ، ولكن بطاعة الإيمان .

بيد أن الوثوق من الحقيقة الإلهية وجد قبـل وحي التوارة وخارج نطاق تأثيرها بزمن طويل . وفي قلب العالم المسيحي الغربي، أيقن كثير من الناس من وجود الإله دون ضمانة الوحي .

ويوجد ، في مقابل المبدأ اللاهوتي ، مبدأ فلسفي قديم يقول: اننا نعرف شيئاً عن الله ، لأنه يمكن تقديم الدليل على واقعيته. ان الأدلة على وجود الإله ، منذ العصور القديمـــة ، تكـّون في مجموعها بناء فخما .

ولكن إذا فهمت الأدلة على وجود الإله وكأنهـــا تتصف بالبداهة العلمية التي تتصف بها البراهين الرياضية او التحقيقات التجريبية ، فانها تصبح خاطئة . وقد دحض « كانت » بطريقة جذرية الى أبعـد حد ادعاءها بأنها قاطعة وحاسمة . حينئذ يأتي المبـــدأ العكسي : ان دحض

الأدلة على وجود الإله جميعاً يعني أنه لايوجد اله .

هذا الاستنتاج خاطىء . والواقع أنه اذا كان التدليل على وجود الإله غير ممكن ، فإنه من غير الممكن أيضاً التدليل على عدم وجوده . ان الأدلة ودحضها لاتدل الا على ما يلي : ان الهاً قُدّم الدليل على وجوده ليس الهاً ، انه لن يكون على هذا النحو الا شيئاً في العالم .

يبدو أن الحقيقة ، في مقابل الأدلة والردود المزعومة على وجود الإله ، هي التالية : ان الأدلة المزعومة على وجود الإله ليست في أصولها أدلة ، ولكنها سبل يسلكها الانسان ليمتلك وجوده بواسطة الفكر . ان الادلة التي ابتدعت خلال آلاف السنين وتكررت بأشكال مختلفة لها معنى آخر غير معنى الحجج العلمية : انها تبين كيف يتحقق الفكر من نفسه بممارسة تجربة الحركة التي بها يسمو الإنسان بنفسه نحو الله . توجد بالنسبة الى التأمل دروب تقودنا الى حواجز ؛ وهنا تكفي قفزة لتحويل شعورنا بالإله الى حضور طبيعي .

* * *

فلنرَ بعض الأمثلة :

ان أقدم الأدلة هو الدليل الذي يسمى الدليل الكوني. فنستقرىء من الكوسموس (ومعناه العالم باليونانية) وجودَ الإله . ولما كان لكل شيء علة في الصيرورة الكلية ، فإننا نستخلص من ذلك وجود علة أولى ؛ ومن الحركة نستقرىء وجود

منبعها ، المحركِ الأول ؛ ونخلص من جواز الكائنات الفردية الى ضرورة الكل .

اذا فهمنا هذه النتائج على غرار مانفهم كيف يتيح لنا شيء واقعي أن نثبت وجود شيء واقعي آخر — كما نستقرىء عندما نرى وجه القمر الذي يديره نحونا ، وجود وجه آخر لانراه — فإنها تكون ، حينئذ ، عديمة القيمة . إن نتائج من هذا القبيل لاتكون مشروعة في نظرنا إلا اذا كان الأمر يتعلق بأن نستخلص من بعض الظواهر وجود ظواهر أخرى . ولكن العالم من حيث هو كل ليس ظاهرة ، لأننا في داخله دائماً ، ولايكون في وحدته الكلية في مواجهتنا أبداً ، ولذلك فإن العالم ككل لايتيح لنا أن نستخلص أية نتيجة تتعلق بشيء آخر غيره .

ومع ذلك ، فإن التفكير الذي يسوق الى هذه النتيجة يأخذ معنى مختلفاً عندما لايدعي لنفسه أنه يشكل دليلاً . ومن هنا يغدو مظهره الشبيه بمظهر البرهان استعارة تستخدم لتوقظ فينا الشعور بالسرّ الذي يكمن في مجرد أن العالم موجود ، وأننا موجودون في العالم . فلنحاول أن نفكر بأنه كان يمكن أيضاً ألا يوجد شيء بالمرة ، ولنسأل أنفسنا مع شيلينج : وأخيراً ، لماذا يوجد شيء ما بدلاً من العدم ؟ في هذه اللحظة يكون يقيننا عن الواقع من نوع يجعلنا ، إذا سألنا أنفسنا عن أساسه ، لانجد أي جواب ، بل ننساق الى الشامل ؛

والشامل في ماهيته، موجود بصورة مطلقة ولا يمكن ألا يكون موجوداً ، وبه يوجد كل ماعداه .

صحيح أنه قد نُظر الى العالم على أنه أزلي ، وأنه قد وُصف بأنه وجد بذاته وأنه ، بالتالي ، الإله بعينه . ولكن هذا مستحيل كما سنرى .

واليكم هذا المثال :

إن كل مافي العالم من جمال وغائية ونظام وكمال يخص هذا النظام ، وكل مايملك علينا نفوسنا في منظر الطبيعة ، بصورة مباشرة وكاملة لانعرف نقصاً ، هذا كله لايمكن أن يفسّر بواقع موضوعي نستطيع أن نحصل على معرفة كاملة عنه كمادة من المواد مثلاً . ان غائية الكائنات الحية ، وجمال الطبيعة بكل أشكالها ، وانتظام العالم في جملته ، كل هذا يغدو غارقاً في الأسرار ، بقدر ما تتقدم معارفنا الوضعية .

ولكن عندما نزعم أننا نخلص من هنا إلى النتيجة القائلة إن الله موجود كخالق كله طيبة ، نصطدم حالاً بكل ماهو قبيح ، وتعيس ، ومعدوم النظام في العالم . ويقابل هذا فينا حالات روحية بالغة العمق حتى كأن العالم يكف عن أن يكون مألوفاً لدينا ، فيغدو غريباً معادياً مرعباً . ويبدو أنه من الممكن أيضاً أن نخلص إلى وجود الشيطان كما نخلص الى وجود الله . فلا يتبدد سر العلو ، بل هو يوغل في العمق .

ان الأمر الحاسم بوجه خاص ، هو مانسميه عـــدم اكتمال

العالم . فالعالم ليس منتهياً ، انه مستمر في التحول دون انقطاع والمعرفة التي نملكها عنه لاتصل الى أية نتيجة ، فالعالم لايفسَّر بنفسه .

وليس الأمـــر مقتصراً على أن « أدلة » كهذه لاتدلل على وجود الإله ، بل انها تدفعنا أيضاً الى أن نجعله واقع العـالم ، واقعاً يكون ، إذا صح التعبير ، محصوراً ضمن حـدود يبدأ وراءها عالم ثانٍ . وبهذا لاتفعل هذه الأدلة شيئاً سوى أنها تجعل فكرة الإله أكثر غموضاً .

ومع ذلك فانها تحدث لدينا انطباعاً يشتَّد ويقوى كلما ساقتنـا بجزم أكبر ، عبر المظاهر المشخصة ، الى العدم وعدم الاكتمال . حينئذ نستمد منا اندفاعنا ، فلا يعود العالم يكفينا : إنـه ليس الوجود الوحيد .

إننا نعثر بصورة مستمرة على الحقيقة الآتية : ألا وهي أن الإله ليس موضوعاً للمعرفة ، ولا يمكن أن تزاح الحجب عنه بصورة قاطعة . وليس الإله أيضاً موضوعاً للتجربة الحسية . انه لايُرى . ليس بوسع المرء أن ينظر اليه ، ليس بوسعه الا أن يؤمن به .

ولكن من أين يأتي هذا الايمان ؟ أنه لايأتي أصلاً من الحدود القصوى للتجربة في العالم ، ولكن من حرية الإنسان . ان الانسان الذي يعي حقاً حريته بشعوره ، يحصل في الوقت نفسه على اليقين بالله . ان الحرية والله لايفترقان . لماذا ؟

اني واثق من أمر واحد ألا وهو أنني ، ككائن حر ، لاأوجد

بذاتي ، ولكنني معطى لذاتي في الحاضر . والواقع أنني أستطيع أن أتحاذل ولا أستطيع أن أستولي على حريتي بالقوة . عندما أكون ذاتي حقاً ، أكون واثقاً من أنني لست كذلك بذاتي . ان الحرية العليا ، المتحررة من أي تأثير من قبل العالم ، تعرف في الوقت نفسه انها مرتبطة بالعلو أعمق ارتباط .

إننا نسمي حرية الانسان وجودَه أيضاً . إنني واثق من أن الله موجود بالقرار الذي يجعلني أوجد نفسي هذا اليقين لايسمح باحتباس الإله ضمن صيغة من الصيغ ، ولكنه يجعل منه حضوراً بالنسبة الى الوجود الإنساني .

إذا كان اليقين بالحرية يتضمن اليقين بالإله ، فإن هناك صلة بين نفي الحرية ونفي الإله . فإذا لم أمارس التجربة المعجزة ، تجربة كوني ذاتاً مستقلة ، فإنني لا أكون بحاجة الى أية علاقة مع الله ؛ وأكتفي بالواقع الطبيعي ، وبالآلهة المتعددة ، وبالشياطين .

وهناك ، من جهة أخرى ، صلة بين اثبات حرية دون اله وبين تأليه الانسان . وهذا شأن الحرية الظاهرة التي تمارسها ارادة تعسفية تؤكد نفسها كاستقلال مطلق مزعوم بقولها فقط « أريد » . حينئذ أستند الى القوة الوحيدة التي يتصف بها قرار لا مبرر له : هذه هي إرادتي ، والى التبجح بأن في وسع المرء أن يموت دائماً . ولكنني حينئذ أخدع نفسي ، إذ أعمل كما لو كنت موجوداً لنفسي وحدي ، وتنقلب حريتى الى ارتباك أمام الفراغ . ان الوثبة

الوحشية التي أجهد بها أن أرقى بإرادتي تنقلب الى اليـأس ، حيث يختلط المطمحان اللذان صاغهما كير كيجارد على هذا النحو : إرادة الانسان اليائسة أن يكون ذاته ، وإرادته اليائسة ألا يكون ذاته .

إن الله موجـــود بالنسبة الي بمقدار ما أصبح ذاتي حقاً في الحرية . فهو ليس موجوداً بوصفه موضوعاً للدراسة والمعرفة ، إنه لايتجلى إلا للوجود الإنساني .

ولكن هنا أيضاً ، لايعني القاء الضوء على وجودنا من حيث هو حرية إقـــامة الدليل على وجود الإله وانمـــا يعني الإشـارة الى الموضع الذي يمكن فيه أن نشعر شعوراً يقينياً بوجوده .

ان أي دليـل من الأدلة على وجود الإله لا يتيح للفكر أن يبلغ هدفه ، اذا كان هـذا الهدف هو نيل يقين قاطع . ولكن عندما يفشل الفكر على هذا النحو ، فمـا يخلفه وراءه ليس عدماً . انـــه يشير الى ما يتجلى للشعور الذي لا ينفد ، الشعور المستفهم أبداً ، الشامل ، الشعور الذي نملكه عن الله .

* * *

ان الإله اذن لا يدع نفسه يدرك كشيء من العالم . وينتج من ذلك أن الإنسان لا ينبغي أن يتخلى عن حريته لحسـاب الوقائع الملموسة التي تنبثق في العالم ولحساب هذه السلطة أو تلك ، هـذه القوة أو تلك . انه مسؤول عن نفسه ، وهي مسؤولية لا يحق له أن يتخلص منها مدعياً أنه يتخلى عن حريته بملء حريته . ان

القرار الذي يتخذه ، والطريق الذي يعثر عليه ، ينبغي أن يكون مديناً بها لنفسه . لهذا يقول كانت ان الحكمة التي لا يسبر غورها جديرة بالإعجاب لما تمنحنا بقدر ما هي جديرة بذلك لما تمنع عنا . والواقع لو أنها كانت تظل دائماً أمام عيوننا بكامل جلالها ولو أنها كانت تتكلم في العالم بلغة لا لبس فيها وبسلطة واضحة لا تقبل النقاش ، لما كنا سوى عرائس تسيّرها مشيئتها . ولكنها شاءت أن نكون أحراراً .

* * *

فلنجهد لإيضاح الشعور الشامل الذي نملك عن الإله ايضاحاً فلسفياً بدلاً من معرفة الإله التي لا نستطيع أن نبلغها .

« الله موجود » : ان العنصر الحاسم في هذه الصيغة هو الواقع الذى تشير اليه . ولكن أن نفكر في أن « الله موجود » ، لا يجعلنا أيضاً ندرك هذا الواقع ؛ ان هذه الفكرة ، وحدها ، تتركنا فارغين . والواقع أن محتواها بالنسبة الى الفهم والى التجربة الحسية ليس شيئاً البتة . ليس بوسعنا أن ندرك حضور الواقع في ذاته عندما نتعالى على الواقع الإختباري ونتجاوزه . لذلك فإن أوج حياتنا ، بل معناها ، يكمن حيث نحتاز على هذا الواقع في ذاته ، أي على الله .

هذا الواقع يمكن للوجود الانساني أن يبلغه من حيث ان له علاقة أصلية بالإله ، تحذف كل وسيط . ان الإيمان لا يتحقق في عقائد يمكن صوغها بالنسبة الى البشر جميعاً ، ولا في أية شريعة

تاريخية وواحدة بالنسبة الى الجميع وتقوم من أجلهم بدور الوسيط مع الإله . ان علاقة الفرد بالإله تقوم على الأصح في كل حالة تاريخية خاصة على حدة بصورة مباشرة ، ودون عون من أي وسيط، وفي استقلال كامل .

هذه العلاقة المرتبطة بصورة مشخصة بلحظة تاريخية تتيح لنفسها أن توضح وتشرح ، في مرحلة لاحقة . حينئذ لا تكون الحقيقة المطلقة لدى الجميع ، بل تكون ، نظراً الى أصلها ، صادقة صدقاً مطلقاً .

ان ما هو الله واقعياً ، يجب أن يكون كذلك بصورة مطلقة ، وليس فقط تحت مظهر تاريخي من مظاهر لغته ، وهي لغة بشرية . اذا كان الإله موجوداً فيجب أن يكون قابلاً للأدراك بصورة مباشرة ودون دوران من قبل الكائن البشري المعزول .

اذا كانت حقيقة الإله واتصاف العلاقة التاريخية بين الانسان والإله بالصفة المباشرة ، تحذفان كل معرفة عن الإله عامة وقاطعة ، فإن ما ينبغي أن يحل محل هذه المعرفة ، هو أن نتخذ وضعاً حيال الله . لقد أدرك الإله ، في كل زمان ، تحت مظاهر من العالم ، حتى أنه أدرك كشخصية متخيلة بالمماثلة مع الانسان . ومع ذلك فإن كل امتثال من هذا القبيل نوع من الحجاب في الوقت نفسه . فليس الله أبداً ما بوسعنا أن نتخيل .

اننا نجد في وصايا التوراة أعمق تعبير عن موقف الانسان حيال الله : **لا تصنع لك تمثالاً منحوتاً ولا صورة ما** ... لقد كان معنى

هذه الكلمات يوماً : الله لا يُرى ، وقد حرم أن يصلى له على شكل صورة الهية ، وأصنام ، وتماثيل . ويزداد هذا التحريم الواضح عمقاً حينئذ ويعني أن الله ليس غير مرئي وحسب ، بل هو أيضاً يفوق كل امتثال وكل خيال . فليس بوسع أي رمز أن يكون مطابقاً له ، ولا بوسع أي رمز أن يحل محله بصورة مشروعة . فكل الرموز دون استثناء أساطير . وهي ، بهذا الاعتبار ، محملة بالمعاني ، بقدر ما تحافظ على صفة التلاشي المتلائمة مع طبيعتها الرمزية البحتة ولكن عندما ينظر اليها على أنها الحقيقة الإلهية نفسها ، لا يبقى هناك إلا الخرافة .

ان كل امتثال باعتباره صورة يلقي على وجه التحديد ظلاً معتماً على ما يراد أن يشير اليه في ما وراءه . ولهذا فان الإله يكون حاضراً بصورة جازمة الى أبعد حد عندما لا تكون هناك أية صورة .

هذا ما يوجبه العهد القديم ، وهو أمر يتفق مع الحقيقة . ومع ذلك ، فإن العهد القديم نفسه ، لم ينسجم انسجاماً تاماً مع هذا الوجوب : إذ تبقى فيه صورة الشخصية الإلهية ، وغضبها ، ومحبتها ، ودينونتها وغفرانها . ذلك أن الأمر يتعلق هنا بوجوب تستحيل تلبيته . أما الإله ما وراء الشخصي ، الإله في حقيقته الصرف ، فإن التأمل الأونتولوجي النظري قد حاول أن يدركه دون صورة ، أن يدرك طبيعته العصيّة على الإدراك نفسها : لقد حاول ذلك بارمنيدس وأفلاطون ، وكذلك فكرة الآتمان

والبراهمان الهندية ، والديانة الطاوية في الصين ، ولكن أياً منهم لم ينجح . فالصورة تطل دائماً في التأمل والتخيل البشريين . ومع ذلك فقد يصل المرء في التأمل الفلسفي ، حيث يختفي الامتثال الموضوعي تقريباً ، الى أن يحس بحضور وعي بدون كلام ، وعي قد يبلغ تأثيره الى حد أنه يمنح حياتنا أساسها .

وعندما يزيح المرء القناع ، بمساعدة العقل ، عن كل تأليه للطبيعة أو نزعة شيطانية أو جمالية ، وعن كل خرافة ، فإن السرّ يظل قائماً أعمق ما يكون .

أما ذلك الشعور الصامت الذي يبقى لنا بعد بلوغ كل فلسفة غايتها فلعله ينبغي لنا أن نحاول تضييق الحصار عليه .

إنه الصمت أمام الوجود . وإن اللغة لتتوقف أمام ما يفلت منا بمجرد أن يصبح موضوعاً .

وليس لنا أن نبلغ هذا العمق الا إذا تجاوزنا كل موضوع في الفكر . وهو عمق لا يتيح لنا هو نفسه أن نجتازه. عمقٌ أمامه لا يبقى إلا الخشوع ، ويخمد كل طمع .

إننا نلجأ الى هناك ، ومع ذلك فليس هذا مكاناً . هناك هو السلام ، سلام بوسعه أن يحملنا عبر القلق الذي لا ينتهي من الطريق الذي نتبعه في العالم .

هناك ، لا بد أن يذوب التفكير في الوضوح . فحيث تنقطع الأسئلة ، لا يوجد أي جواب . إننا بتجاوزنا لعبة الأسئلة والأجوبة

التي يدفعها البحث الفلسفي إلى أقصى مـــدى ، نصل الى صمت الوجود .

فلنأخذ وصية اخرى : **لا يكن لك آلهة أخرى** ؛ لقد عنت في البداية نبذ الآلهة الغريبة . ثم ازدادت عمقاً وأخذت معنى بسيطاً لا ينفد : لا يوجد إلا إله واحد . ان حياة إنسان يؤمن باله وحيد تقع في مستوى مختلف اختلافاً تاماً عن مستوى حيـاة من يؤمن بتعدد الآلهة . فالتركيز على « الوحيد » يعطي قرار الوجود الانساني أساسه الحقيقي . إن الغنى اللانهائي يؤدي الى التشتت ؛ وإن أروع الحقائق الواقعة تفتقد المطلق عندما لا تستند على أساس **الواحد** . وانها لمشكلة دائمة بالنسبة الى الانسان ، مشكلة حالية اليوم كما كانت قبـل آلاف السنين ، أن يعرف هل يفلح في تأسيس حياته على **الواحد** أم لا .

المبدأ الثالث : **لتكن مشيئتك** . ان المرء ينحني امام ما لا يفهم ، مسلماً بثقة بأن هذا فوق الفهم البشري لا تحته : «افكارك ليست أفكارنا ، وسبلك ليست سبلنا » .

إن موقف ثقة كهذا يجعل بالامكان أن يحصل شعور مشتمل بالعرفان ، وحب صامت وغير شخصي في الوقت نفسه .

ان الإنسان يقف أمام الألوهية وكأنه امام اله خفي ويمكنه ان يقبل أسوأ الأمور وكأنها قرار من هذا الإله ، عالماً حق العلم أنه اذا عبّر عن ذلك بلغة دقيقة بأية طريقة من الطرق ، فإنـــه يترجم ذلك بالطريقة البشرية وبالتالي يجعله محرّفاً .

والخلاصة أننا لا نستطيع أن نسلك تجاه الألوهية الا وفق ما توجبه التوراة : « لا تمثال ولا صورة للإله » ؛ إله واحد ؛ مع الخضوع : « لتكن مشيئتك » .

* * *

تعني محاولتنا تصور الإله أن نلقي الضوء على الايمان . ولكن التصور لا يعني اننا نرى . فالله يبقى على مبعدة ويظل موضع السؤال . وأن نحيا به ، لا يعني اننا نستند الى معرفة مؤكدة بل يعني أننا نحيا بطريقة نجرؤ معها على الإيمان بأن الله موجود .

الإيمان بالله ، يعني أن نحيا بشيء لا يوجد في العالم بأي حال ، إلا اذا كان ذلك في تلك اللغة المبهمة ، لغة هذه الظواهر التي ندعوها شفرة للعلو أو رموزاً له .

ان إله الإيمان ، هو الإله البعيد ، الإله الخفي ، الإله الذي لايمكن البرهان عليه .

ولهذا ينبغي عليّ أن افكر لا بأنني لا أعرف الله وحسب ، بل بأنني لا أعرف إذا كنت أؤمن . فالإيمان ليس ملكية . إنه لا يتضمن أية معرفة مؤكدة ، ولكن يتضمن فقط يقيناً ناجعاً في السلوك العملي في الحياة .

المؤمن يحيا دائماً في ابهام الحقائق الموضوعية ؛ انه أبداً مستعد للإصغاء . وهو طيع عندما يسلم نفسه الى من يحدثه ، وهو في الوقت نفسه ممتنع على التضليل . انه قوي في مظهر الضعف .

وهو منفتح على كل شيء وحازم حزماً تاماً في حياته العملية .

ان الجهد الذي نبذله لنعقل الله ، هو في الوقت نفسه مثال يفسر كل بحث الصفي جوهري : فهو لا يضمن الأمن الناتج عن المعرفة ، ولكن المكان الحر الضروري لقرار ذات هي بحق عين نفسها ؛ لانه يهب الحب في العالم ، وقراءة كتابة العلو الرمزية ، ومجالات النظر اللانهائية التي يكتشفها العقل ، كل وزنها .

لهـــذا يظل كل ما يعبر عنه في الفلسفة بالغ الفقر والجفاف . فهو بحاجة ، كتتمم ، الى كيان الذي يصغي نفسه .

الفلسفة لا تعطي شيئاً ، فهي لا تستطيع سوى ان توقظ ، ثم ان بوسعها أن تعيننا على أن نتذكر أنفسنا ، وأن نرسخ ما هو موجود فينا ونحفظه .

ان كل واحد يفهم منها ما كان يعرف على وجه العموم .

٥

الوجوب المطلق

تحدث في الحب أفعـال مطلقة ، وكذلك في الكفاح وفي خدمة القضايا الكبرى . ومحك هذه الأفعال ، أنهـا ترتكز على أمر من الأمور تغدو الحياة برمتها تجاهه نسبية ، وتكف عن أن تكون حقيقة عليا .

عندما يكون الأمر متعلقـاً بجعل المطلق أمراً واقعاً يصبح الحقيقة الاختيارية مادة الفكرة ، والحب ، والوفاء . إنهـا تجد نفسها متضمّنة في معنى أبدي ، وكأنهـا قد امتصت ، ولم تعد متروكة لنزوات الحيـــاة عارية من كل شيء . ويمكن للالتزام المطلق ، في الحدود القصوى ، وفي حالات استثنائية ، أن يقود المرء حتى الى رفض العالم الواقعي والى قبول موت لامفرّ منه ، على حين أنه ، إذا اكتفى المرء بالنسبي ، فإن الأمر يكون دائماً وقبل كل شيء ، أن يظل في العالم بأي ثمن ، أن يحيا .

فمثلاً ، لقد قدّم أناس حياتهم في معركة سادها التضامن ، في سبيل حياة مشتركة في العالم : فالتضامن ، في نظرهم ، كان يفضل

الحياة بصورة مطلقة ، الحياة التي كان التضامن شرطاً من شروطها .

لقد حصل هذا في الأصل في الجماعة التي تخلقها الثقة ، ثم حصل غالباً بناء على أمر مثير للحماسة صادر عن سلطة هي موضع الإيمان ، بحيث ان الإيمان بهذه السلطة يغدو منبع المطلق . كان هذا الإيمان يحرر من كل شك ، ويعفي من كل انتقاد شخصي . ولكن عندما اتخذ المطلق هذا الشكل ، كان يتضمن شرطاً خفياً، أعني نجاح السلطة . وكان المؤمن يريد أن تضمن طاعته لهأن يحيا. فعند ما كانت السلطة تفقد نجاحها من حيث هي قدرة ، فينهار الايمان بها في الوقت نفسه ، كان لايبقى إلا فراغ مخرّب .

في هذا الفراغ ، لاتبقى إلا فرصة واحدة للخلاص : ينبغي على الإنسان نفسه ، من حيث هو فرد ، أن يكتشف في الحرية ما هو الوجود في ذاته وما هو أساس قراراته الخاصة .

وقد اتبع هذا الطريق في سياق التاريخ ، فخاطرت كائنات بشرية بحياتها طاعةً لوجوبٍ مطلق : فقد كان يمكن لعدم الوفاء أن يفرغ كل شيء من معناه ؛ وكان يمكن لحياة هذه الكائنات أن تتسمم ، لو أنها دفعت وفاءها ثمناً لإنقاذ حياتها ؛ وكان يمكن لخيانة الموجود الأبدي أن تطبع البقاء على قيد الحياة نفسه بطابع الشقاء .

ولعل أنقى وجه لهذا هو وجه سقراط . فقد تابع ، وهو الذي كان يحيا في وضوح عقله ، بشامل عباراته « أنا لا أعرف شيئاً » ، تابع طريقه دون أن يدع نفسه يضل أو يشوش بفعل

الأهواء العنيفة التي تصدر عن أناس يغضبون ويكرهون ويريدون أن يكون الحق معهم بأي ثمن ، فلم يتنازل عن شيء ، ولم يتلقّف إمكان الهرب الذي كان معروضاً عليه ، ومات بهدوء ، متجشماً هذا الخطر باسم إيمانه .

وقد قدم بعض الشهداء الدليل على طاقة معنوية صافيـة الى أبعد حــــدّ في وفائهم لعقيدتهم ، مثل توماس مور . وهنـاك حالات أخرى تبقى مبهمة . ان الموت من أجل شيء من الأشياء ، من أجل إثبات أمر من الأمور ، يحتمل غائية ، وبالتالي شائبة . فعندما يدع بعض الشهداء أنفسهم يفتتنون بجاذبية الموت ، زاعمين مثلاً أنهم يقتفون آثار المسيح ، فإنهـم يخضعون في الواقـع الى مطمح من هذه المطامح التي تصحبها غالباً ظواهر هستيرية والتي تغرق النفس في الظلمة ؛ فالشائبة هنا أعظم .

نادرة هي وجوه الفلاسفة الذين يقفون وحيدين أمـام الله ، دون أن يكونوا منتسبين بصورة أساسية الى جماعة دينية منظمة في العالم ، ويحقّقون المبدأ القائل : التفلسف ، يعني أن تتعلّم الموت . ان سينيكا ، الذي انتظر سنوات الحكم عليه بالموت ، بعد أن استخدم ذكاءه في محاولة إنقاذ نفسه ، قد انتهى الى تجاوز هذه المرحلة ، رغم أنه في آخر الأمر لم ينحدر الى أي عمـــل لايليق به ، وأنه لم يفقد السيطرة على نفسه عندما أصدر نيرون قراراً بإعدامه . وقد مات بويس بريئاً ، وتحمّل الموت فرضـه عليه بربري : لقد كان يتفلسف ، نقي الضمير ، ميمماً وجهه نحو

الوجود في ذاته . وقد انتصر جيوردانوبرونو على شكّه ، وبعد أن رضخ بعض الرضوخ ، اتخذ قراراً عميقاً بأن يصمد صموداً لا يتزعزع ودون أمل حتى فوق المحرقة .

ان سينيكا وبويس وجيوردانوبرونو بشر مثلنا لهم نقاط ضعفهم وتخاذلهم . لقد كان عليهم أن ينتصروا على أنفسهم . ولهذا يعدّون أيضاً أدلاّء حقيقيين بالنسبة الينا . أما القديسون ، فإنهم لا يقدرون في الواقع أن يثبتوا أمامنا الا في شفق الرؤية الأسطورية أو في ضوئها غير الواقعي ؛ انهم لا يصمدون للنظرة الواقعية . من المطلق الذي هو في مستوى قدرة البشر من حيث هم بشر ، يأتينـــا التشجيع الحقيقي ، على حين أن كل ما هو متخيّل لا يمكن أن يؤدي الا إلى قدوة لا جدوى منها .

* * *

لقـد ذكـّرنا ببعض الأمثلة التاريخية عن بعض الناس الذين عرفوا كيف يموتون . فلنحاول الآن أن نوضح طبيعة الوجوب المطلق الجوهرية . اذا سألت : « ماذا يجب أن أفعل ؟ » فانني أتلقى جواباً قوامه أن يدل على غايات محدودة وعلى وسائل تحقيق هذه الغايات . ينبغي أن أكسب قوتي ، ولهذا ينبغي أن أشتغل . لا بدّ لي من الوصول الى الحياة مع أناس آخرين في جماعة : وقواعد الحكمة العملية تعطيني تعليمات . وفي كل مرة ، الغاية هي التي تحـدد شروط استخدام الوسائل الملائمة .

ويمكن أن يكون الأساس نفسه ، الذي يجعل هذه الغايات

ذات قيمة ، على نوعين . فيمكن أن يكون المصلحة الحيوية ، الفائدة العملية . ولكن أن نحيا ليس بجد ذاته غاية أخيرة ، لأن سؤالاً يفرض نفسه أيضاً : أي نوعٍ من الحياة ؟ وأيضاً : من أجل أية غاية ؟

ويمكن أيضاً أن يكون أساس الوجوب سلطة خارجية ينبغي عليّ أن أطيعها ، أمراً من أحدهم يقول لي : « هذه ارادتي » أو « هذا مكتوب » . ان سلطة من هـذا النوع ليست موضـع بحث وتظل بالتالي غير مراقبة .

ان كل وجوب يستند الى أساس من هذا القبيل ، وجوب نسبي . إنه يجعلني تابعاً لشيء آخر غير نفسي ، لغاياتٍ عملية أو لسلطة . أما الوجوب المطلق ، فمنبعه ، على العكس ، في ذاتي . انـه يواجهني وكأنه حقيقة واقعة محدّدة أستطيع أن أجعل سلوكي منسجماً معها خارجياً . انه يأتي من أعماق الانا ، ويحملني داخلياً بما هو ، فيّ ، أكثر من الأنا .

يأتي الوجوب المطلق الى كوجوب أناي الجوهرية ازاء واقعي الحيوي البسيط . فأعي ذاتي بشعوري وكأنني أعي ما أنا كائن لأنه ينبغي علي أن أكونه . هذا الوعي الشعوري يكون غامضاً في بداية الفعل المطلق ، ثم يصبح واضحاً في النهـاية . فعندما يكمل هذا الوعي تماماً في المطلق ، يسود اليقين من معنى الوجود، ويلغى كل سؤال ، رغم ان السؤال ، في الزمان ، يولد فوراً

من جديد . فتتبدل الحالة ، ويظل علينا أن نكتسب اليقين من جديد .

هذا المطلق سابق على كل غائية وهو الذي يحدّد الغايات . فالمطلق ليس ما هو مراد ، ولكنه ما يلهم فعل الإرادة .

إن المطلق ، كأساس للعمل ، ليس اذن مجال معرفة ، ولكنه موضوع ايمان . فمهما استكشفت بواعث أفعالي واهدافها ، فإنني أقتصر على المحدود والنسبي . ان حياتي لاتتفرع من المطلق ، إلا اذا كانت تتغذى من نبعٍ لا يقبل التبرير بصورة موضوعية .

* * *

فلنحاول أن نحصر معنى المطلق في بعض التعـــابير التي تبين خصائصه .

١ً — ليس المطلق غطاً في الوجود ، بل هو قرار يغـــدو واضحاً بالتأمل ، قرار نابع من عمق لا يمكن ادراكه ؛ وهو أخيراً قرار أتحد معه . فما معنى هذا القول ؟

ان المطلق يعني مشاركة في الأبدي ، في الوجود . فمنه يجري إذن وفاء يمكن الاعتماد عليه دون تحفظ . وهو ليس من أصـل طبيعي ، فهو يوجد بالقرار ؛ وهذا لا يكون ممكناً إلا بفضل الوضوح الذي يولّده التـأمل . وبلغة علم النفس ، لا يكمن المطلق في حالة شعورية في لحظة من اللحظات لدي كائن بشري . فاذا صرف هذا طاقةً تفوق عمله الآني ، فإن هذه الطاقة يمكن مع ذلك أن تشل فجأة ، وتبدو في حقيقتها عابرةً ولا يطمأن

إليها إلا قليلًا . ولا يكمن المطلق أيضاً في الصفة الفطرية ، لأن هذه يمكن أن تتبـــدل في سياق ولادة ثانية . وهو لا يكمن أيضاً في ما يسمى باللغة الصوفية « شيطان » الإنسان ، لأن هذا لا يعرف الوفاء . ان كل أشكال الهوى ، والمصلحة الحيوية ، وتأكيد الذات ، مهما كانت قوتها ، ليست مع ذلك مطلقة في اللحظة ، بل نسبية وبالتالي فانية .

وإذن فالمطلق ليس الا في قرار الوجود الإنساني ، القرار الذي مرّ بالتأمل . إنه لا يأتي من هـــذه الطريقـة في الوجود أو تلك ؛ انـه يأتي من الحرية ، ولـكن من حرية لايمكن أن تكون مختلفة عما هي ، لابسبب التقيد الطبيعي ، ولكن ولكن بفعل أساسها المتعالي .

إن المطلق يقرّر كدن مايحمـل حيـــاة انسان ، في نهـاية التحليل ، ذا وزن أو ليس شيئاً . المطلق مختبيء . ففي الحالات القصوى فقط يشير بقرار صـــامت إلى الطريق الذي ينبغي أن يتبع . وليس ممكناً أبداً أن تدلل مباشرة على أنه موجود هنا ، رغم أنه في الواقع يدعم الحياة بصورة دائمـة منذ مرحلة الوجود الانساني وأنه يمكن ايضاحه إلى مالا نهاية .

وكما أن الشجرة ذات العلو الشاهق تمـّد جذورها في الأعماق ، كذلك يمّد من يكون إنساناً حقاً جذوره عميقة في المطلق . أما الباقي فهو كالأدغـال التي تدعك تقتلعها وتغرس في مكان آخر ، تقطعها وتشدّها في حزمٍ لاتتلف . ومع ذلك فإن هذه الموازنة

ليست كاملة : ذلك أن المرء لايجد أساسه في المطلق بنموٍ وتزايدٍ ، ولكن بقفزة الى بُعدٍ جديد .

٢ً — وهناك تعبير ثانٍ يمكن أن يفيد في وصف المطلق : ان المطلق لايكون واقعياً الا في الايمان الذي يتيح لنا أن نحياه وبالنسبة الى الايمان الذي يتيح لنا أن نراه .

لايمكن التحقق من حضور المطلق ، ولا يمكن ملاحظة هذا الحضور كما يلاحظ حضور واقعة اختبارية في العالم . وليست الأدلة التاريخية الا أمارات . فما نعرفه نسبي دائماً . وما يغمرنا في المطلق يبدو عندما يقاس بالأشياء التي يمكن التحقق منها ، كأنه منعدم الوجود ، ان مطلقاً ملاحظاً لايمكن أن يكون بهذا الاعتبار إلا قوة عظيمة ، أو تعصباً ، أو همجية ، أو جنوناً . وعندما يسأل المرء نفسه هل يوجد مطلقٌ حقاً ، تحافظ شروح التفكير الريبي في العالم على قوة عامة في الاقناع .

مثلاً : هل يوجد الحب بالمعنى المطلق ، ممتدّ الجذور في أساس أبدي ، لا كميلٍ بسيطٍ أو هوى بشري ، كعادة ووفاء تعاقدي ؟ هذا أمر لايخلو من الشك . ويمكن انكار امكان حصول اتصال صادق في معركة يسوقها الحب . فما تمكن ملاحظته ليس ، والحالة هذه ، مطلقاً بأية حال .

٣ً — وهذا تعبير ثالث : المطلق لازماني في الزمان .

فالمطلق ليس معطى للانسان مثل حياته الاختبارية . فهو ينمو بالنسبة اليه مع الزمن . والمطلق لا يكمل الا عنـــد ما يتوصل

الإنسان الى الانتصار على نفسه والى اتباع السبيل الذي يصبح القرار المطلق فيه لا يتزعزع . وعلى العكس ، عند ما يقتصر الإنسان منذ البداية على اتخاذ أوضاع نهائية ، أوضاع ظلت روحه فيها دائماً من الناحية المجردة وطيدة لا تتزعزع ، فعبثاً يبقى كل كل شيء ثابتاً لديه ، ولن تلمح فيه شيئاً من المطلق .

لان المطلق يتجلى للمرء نفسه خلال الزمن عند ما يمارس تجربة الحالات – الحدود أو يوشك أن يصبح غير وفي لذاته .

ولكنه لا يرجع بكامله إلى حقيقة زمانية فهو ، حاضراً ، يخترق الزمان ويتجاوزه . وهو ، مكتسباً ، الأبدية الجوهرية التي ينبغي لها في كل لحظة مع ذلك أن تنبجس من المنبع وكأن ذلك يتم بولادة متجدّدة دون انقطاع . ولهذا عند ما يبدو أن التطور عبر الزمن قد أدى الى امتلاك نهائي ، يظل من الممكن أن يخيب كل شيء في لحظة . وبالعكس : عند ما يبدو أن ماضي الإنسان ، المكوّن من مواقف بسيطة ومن تصرّفات كلها نسبية ومشروطة الى غير نهاية ، يحكم عليه بالعدم ، فإنه يبقى لديه مع ذلك إمكان البدء من جديد في أية لحظة اعتباراً من البداية ، اذا وعى المطلق بشعوره بصورة مفاجئة .

* * *

لقد حاولنا في ما سبق أن نحصر معنى المطلق ، ولكننا لم نبلغ المركز . وهذا المركز يغدو واضحاً بتعارض الخير والشر . في المطلق ، وقع اختيار . اتخذ قرار أصبح جوهرَ انسان.

ولما كان عليه أن يقرر الاختيار بين الخير والشر ، فقد اختار ما ينظر إليه على أنه الخير .

ان الخير والشر يتعارضان على ثلاثة مستويات :

١ — يُنظَر الى الشر على أنه الانسياق المباشر ودون كابح وراء ميول الحواس وشهواتها ، ووراء مسرات العالم وسعادته ، وراء الحقيقة الواقعة المشخّصة كما هي ، وبالاختصار ، الشر حياة بشرية تظل في النسبي ، وتجري على نحو ما تجري حياة الحيوانات، وتلاقي النجاح أو الفشل في اضطراب التغيّر ، دون أن تتخذ قراراً على الإطلاق .

وعلى العكس ، تكون الحياة خيِّرة ، عند ما تُخضع السعادة في العالم الى القاعدة الخلقية ، دون أن تطرح هذه السعادة جانباً . وتفهم هذه القاعدة على أنها القانون العام الذي يخضع له سلوك صحيح خُلُقياً . انها تأخذ قيمة مطلقة .

٢ — وإلى جانب الضعف المجرد البسيط الذي يجعل المرء يرضخ لميوله ، يُعدّ خبث الطوية الذي تحدّث عنه « كانت » شراً ، خبث الطوية الذي يقوم على عمل الخير فقط عند ما لا يتعرّض المرء في ذلك لأية خسارة ، أو على الأقل إذا كان لا يكلّف غالياً . وهذا يعني بتعابير مجرّدة أن المرء يمنح ولاءه للوجوب الخلقي المطلق، ولكن بإطاعة قانون الخير بصورة شرطية وحسب : يطيعه فقط الى الحد الذي يمكن ألا يضايق إرضاء حاجاته ومسرّاته المادية . يريد المرء أن يكون خيّراً ، ولكن بهذا الشرط : ألا يكون

ذلك بصورة مطلقة . ان هذا الاتصاف بالخير الوهمي ترف ، اذا صح التعبير ، تجعله حالة ملائمة ممكناً ، حالة يمكن للمرء فيها أن يمنح نفسه مسرّة كونه خيّراً .

ولعلّني ، في حالة الصراع بين الوجوب الخلقي ومصالحي الايجابية ، أن أكون مستعدّاً لاقتراف أي اثم ، دون أن أعترف بذلك لنفسي ، وذلك حسب ضخامة المصالح المعرّضة للخطر . انني أقتل ، عند ما يصدر الي الأمر بالقتل ، كي لا أموت أنا نفسي . ولكن الحالة المفضّلة التي أجد نفسي فيها ، والتي تجنّبني كل صراع ، تسمح لي أن أجهل الشر في نفسي .

وبالمقابل ، يكون الخير في أن ينتزع المرء نفسه من هذا الفساد القائم في العلاقة الشرطية التي تجعل المطلق مرتبطاً بشروط السعادة الأرضيّة ، وفي أن يعثر على المطلق الصحيح . الخير أن يهتدي المرء الى جدّية المطلق ، بعد أن يكون قد خدع نفسه بصورة مستمرة ببواعث غير صافية .

٣ — لا تعدّ شراً الا النية السيئة ، أي ارادة التخريب ، والحاجة الى التعذيب ، والحاجة الى القسوة ، والإعدام ، ارادة ذات نزعة عدمية لإفساد كل ما هو كائن وكل ما له قيمة .

والخير ، بالعكس ، هو المطلق الذي يجد حقيقته في الحب ، وبالتالي في الإرادة .

فلنوازن بين هذه المستويات الثلاثة :

ان العلاقة بين الخير والشر ، في المستوى الأول ، من طبيعة خلقية : اذ إن الأمر يتعلق بأن يسيطر المرء على ميوله الطبيعية بإرادة خاضعة للقوانين الخلقية . وبالتعابير الكائنية يتعارض الواجب مع الميل .

والعلاقة ، في المستوى الثاني ، من طبيعة أخلاقية : فالأمر يتعلّق بصدق البواعث ويتعارض صفاء المطلق مع عدم الصفاء الذي يسود في العلاقة الشرطية المقلوبة ، والتي بفضلها يجد المطلق نفسه تابعاً للنسبي.

والعلاقة ، في المستوى الثالث ، من طبيعة ميتافيزيقية : فالأمر يتعلّق بماهية البواعث . فيتعارض الحب مع الحقد . الحب يميل نحو الوجود ، والحقد نحو العدم . الحب يعظم بعلاقته مع العلو، أما في الحقد ، فإن الأنا تنحدر الى نقطة مفتونة بذاتها ومنفصلة عن العلو . يمارس الحب بصمت تأثيراً بناءً في العالم ، أما الحقد فيطلق في ضوضاء الكارثة من عقالها ، الكارثة التي تطفىء الوجود في قلب الواقع ، وتعدم الواقع نفسه .

في كل مرة يجد المرء نفسه أمام أحـــد أمرين ، وأمام ضرورة اتخاذ قرار . والإنسان إذا سار حتى الجوهري ، لايستطيع أن يريد إلا هذا أو ذاك . فهو يطيع ميله أو واجبه ، يبقى في خبث الطوية أو يستعيد صفاء بواعثه ، يحيا بالحقد أو بالحب . ولكن بوسعه أن يتحاشى القرار . فبدلاً من أن يتخذ قراراً ، يدع نفسه يتخبط هنا وهناك عبر الحياة ، ويؤلف بين هذا وذاك بل يصنع من هذا التأليف تناقضاً ضرورياً . هـــذا التردد في

التقرير هو بحد ذاته الشر . ان الإنسان لا يستيقظ إلا عندما يميّز الخير والشر . انه يغدو عين ذاته عندما يعبرّ بجزم بأفعاله الى أين يريد أن يمضي . ونحن جميعاً علينـــا أن نتغلّب دون انقطاع على التردّد في التقرير . اننا غير جديرين بأن نمنح أنفسنا بكليتها للخير إلى درجة أنه لاغنى عن قوة الميول التي تسوقنا لكي نحافظ عبر حياتنـــا على وضوح الواجب . فعندما نحب حقاً ، يستحيل علينا ألا نبغض ، بصورة خاصة هذا الذي يهدد ما نحب. ونحن نضلّ في خبث الطوية وفي عدم صفاء البواعث ، عنـــدما نكون واثقين من صفائها بالضبط .

ان للقرار صفة مميزة في المستويات الثلاثة . فالإنسان يعتقـد ، خلقياً ، أنه يؤسس قراره على التفكير مبيناً أنه صحيح . وهو ينتزع نفسه ، أخلاقياً ، من الإيمان الشرير ويرجع إلى الإخلاص ببعث ارادته الخيرّة . وهو ، ميتافيزيقياً ، يعي بشعوره هبـــة كونه لنفسه بملكة الحب . إنه يختار الصحيح ، ويغدو مخلصاً في بواعثه ، وتمدّ حياته جذورها في الحب . ولا يتحقق المطلق الا في وحدة هذه المظاهر الثلاثة .

الحياة بالحب ، يبدو أن هـذا يتضمن الباقي كله . ان حباً حقيقياً ، يضمن في الوقت نفسه صدق السلوك خلقياً . ولهذا قال القديس أوغسطين : « أحب واصنع ما تشاء » . ولكن ليس في مقدورنا ، نحن الكائنات البشرية ، أن نحيـــا بالحب وحده ، على ارتفاع هذا المستوى الثالث وحسب ، ذلك أننا ننزلق باستمرار

إلى الانحرافات والبلبلة . ثم اننا لا نستطيع أن نعتمد بصورة عمياء وفي كل لحظة على حبّنا : فينبغي علينا أن نوضحه . ولهذا يظل نظام القسر ، بالنسبة الينا ، عن المخلوقات المحدودة ، لاغنى عنه لكي نسيطر على أهوائنا ، ولا غنى لنا أيضاً عن الحذر من أنفسنا لكي نزيح القناع عن عدم صفاء بواعثنا . فعندما نحس بالثقة في أنفسنا ، عندئذ على وجه التحديد نكون في سبيلنا الى الضلال .

ان مطلق الخير وحده هو الذي يمكن أن يعطي محتواه الجوهري الى الواجب الخالص البسيط وأن يعيد الى البواعث الخلقية صفاءها ، وأن يحلّ ارادة الفضاء في الهدم .

بيد أن الحبّ ، الذي هو أساس المطلق بالذات ، وإرادة بلوغ الحقيقة في ذاتها ، شيء واحد . فما أحب ، أريدله أن يوجد والوجود في ذاته لا أستطيع أن ألمحه دون أن أحبه .

٦

الانسان

ما الإنسان ؟ ان علم وظائف الأعضاء يدرس جسمه ، وعلم النفس يدرس نفسه ، وعلم الاجتماع يدرسه من حيث هو كائن اجتماعي . فالإنسان ، بالنسبة الينا ، من انتاج الطبيعة ؛ ونحن نعرفه كما نعرف الكائنات الحية الأخرى . وهو أيضاً من انتاج التاريخ ، الذي ندرسه مخضعين التقاليد لفحص نقدي ، محاولين أن نفهم المعنى الذي أعطاه البشر لأفعالهم وأفكارهم ، مفسّرين الحوادث بالبواعث ، والحالات ، والمعطيات الطبيعية . لقد جلبت العلوم الإنسانية كل نوع من أنواع المعرفة ، ولكنها لم تجلب معرفة عن الإنسان في مجموعه .

ان السؤال المطروح هو أن نعرف هل يمكن بصورة عامة أن نكوّن عن الإنسان فكرة جامعة بواسطة ما يمكن أن نعرف عنه ؛ أم أن الإنسان وراء هذه المعرفة ، شيء أكثر من ذلك : حريةٌ تفلت من كل معرفة موضوعية ، ولكن تبقى مع ذلك حاضرة بالنسبة اليها كحقيقة واقعة لا تتهدم .

والواقع أن الإنسان يمكن أن يؤتى من جهتين : من جهة كونه موضوعاً للبحث العلمي ، ومن جهـــة كونه وجود حرية عصيّة على كل علم . في الحـــالة الأولى نتحدث عن الإنسان كموضوع ، وفي الحالة الثانية عن حقيقة الإنسان التي لا يمكن تحويلها الى موضوع ، والتي يعمّقها عندما يكون شاعراً بذاته حقاً . ان ما نعرفه عنه ليس جامعاً ؛ أما كيانه فلا نستطيع إلا أن نحسّ به في أصل تفكيرنا وعملنا . ان الإنسان مبدئياً أكثر مما يستطيع أن يعرف عن نفسه .

إننا نشعر بحريتنا اذا اعترفنا بأن بعض الأمور التي تتصف بالوجوب تتعلق بنا . والأمر لنا في أن نرضيها أو نتملص منها . اننا لانستطيع أن ننكر مخلصين أننا نتخذ قرارات ، وأننا بالتالي نقرر ذواتنا ، وأننا مسؤولون .

ينبغي على من يحاول انكار ذلك أن يمتنع ، اذا كان منطقياً ، عن الالتزام بأي وجوب حيال غيره من البشر . أراد متهم ذات يوم أن يدافع عن براءته أمام المحكمة ، فتعلّل بأنه ولد مزوداً باستعدادات جرّته الى الشرّ ، وأنه لا ينبغي أن يعدّ مسؤولاً ، لأنه لم يكن بوسعه أن يتصرف على نحو مختلف . فأجاب القاضي بذكاء وكياسة بأن السبب نفسه يبرر سلوكه هو على نحو مماثل ، فهو كقاضٍ لا يستطيع أيضاً أن يعمل سوى أن يُدين ، نظراً لكونه ما هو ، ولكونه مجبراً بالتالي أن يعمل وفق قوانين معينة .

* * *

بعد أن نثق أخيراً من كوننا أحراراً ، نجد أمامنـــا فوراً خطوة أخرى علينا أن نخطوها لكي ندرك ما نحن : ان الإنسان هو الكائن المنوط بالإله . فما معنى هذا القول ؟

اننا لم نخلق أنفسنا . ان بوسع كل واحد منا أن يتصور نفسه أنه كان من الممكن ألا يكون . ونحن نشترك في هذا مـــع الحيوانات . ولكننا ، بالإضافة الى ذلك ، نتخذ قرارات بأنفسنا ، ولسنا خاضعين لقانون طبيعي بصورة آلية . هذه الحرية ، لم نملكها بأنفسنا . اننا ، في حريتنا ، هدية أهديت لنا . عند ما لا نحب ، وعند ما لا نعرف ما هو واجبنا ، لا نقدر أن نحصل على حريتنـا بالقوة . عند ما نقرر بحرية ، فيأخذ كل شيء بالنسبة الينا معناه ، ونصبح مغمورين بالرضى على هذا النحو ، نستحوذ على حياتنا الخاصة ونشعر بأننا لا ندين بكياننا لنا وحدنا . على ذرى الحرية ، نشعر ، عند ما يبدو عملنا لنا ضرورياً ، لا بنتيجة قسر خارجي لتقيـــد طبيعي صلب ، ولكن بفعل الانسجام الداخلي في كياننا ، الذي ما كان يمكن أن تكون له ارادة غير هذه ، نشعر بأننـــا ، في حريتنا ، منحة لأنفسنا من العلو . كلما كان الإنسان حراً حقاً ، كان واثقاً بالله . فعند ما أكون حراً حقاً ، أكون واثقاً من أنني لست كذلك بنفسي .

إننا ، نحن البشر ، لا نكتفي بذاتنا أبداً . اننا نطمح الى ما يفوقنا ونعظُم بعمق الشعور الذي نملك عن الإله ، وهذا الشعور

يجعلنا ، في الوقت نفسه ، شفافين أمام أنفسنا، ويجعلنا نرى ما نحن عليه من ضآلة .

ليس كون الإنسان منوطاً بالإله خاصة طبيعية . فكما أن هذه الخاصة تتطابق مع الحرية ، فإنها لا تنفجر بالنسبة الى كل انسان في غاية الوضوح ، الا عند ما ينجز القفزة التي تنتزعه من تأكيد الذات الحيوي المجرد البسيط لكي تقوده الى كيانه الحقيقي . حينئذ يكون أخيراً مفتوحاً على العالم بكليّته ، اذ يكون متحرراً من العالم حقاً . وبوسعه أن يكون مستقلاً ازاءه لأنه يحيا مرتبطاً بالإله . فالإله موجود بالنسبة اليه بمقدار ما يوجد ، هو ، حقاً .

* * *

أكرر القول مرة أخرى أيضاً : ان الإنسان ، من حيث هو حقيقة اختبارية في العالم ، موضوع يمكن معرفته . على هذا النحو ، مثلاً ، تقيم النظريات العرقية فروقه النوعية ، ويدرس التحليل النفسي ما تحت الشعور في حالة النشاط ، وترى الماركسية فيه كائناً حياً يفوز عمله المنتج بالسيطرة على الطبيعة وعلى الواقع الاجتماعي ، ويمكن أن يبلغ الكمال في هذين الاتجاهين . ان جميع هذه السبل التي تستعيرها المعرفة ، تتيح أن ندرك شيئاً من الإنسان — شيئاً واقعياً — ولكن لا تتيح أن ندرك أبداً الإنسان في مجموعه . وعند ما تدّعي نظريات علمية من هذا القبيل أنها المعرفة المطلقة عن الإنسان برمّته — وهذا ما حدث لها جميعاً — فإن الإنسان الحقيقي يغيب عن أبصارها . ومن يطمئن إلى هذه النظريات ، يَرَ

الشعور بالإنسان بل أخيراً الشعور بالإنساني يكاد يخبو فيه ، الشعور بالوضع الإنساني الذي هو حرية وعلاقة مع الله .

إنه لمن المفيد الى أقصى حد أن نتابع تقدم العلوم الانسانية،وتكون الفائدة عظيمة بمقدار ما تتطور هذه العلوم وفق مقتضيات النقـــد العلمي . حينئذ ، نكتشف منهجياً ما نعرف ، ونرى مقدار ضآلته إذا وازنّاه مع الممكن جمـــلةً ، ونلاحظ أن الوضع الإنساني الحقيقي يبقى عصيّاً بصورة جذرية على معرفة من هـذا القبيل . وعندئذ ننجو من الأخطار الناشئة عن علم بالإنسان مزعوم ، علم لا يصنع سوى أن يغرقه في ضباب كثيف .

* * *

إننا نستسلم ببصيرة تامة ، بعد أن نعرف حدود المعرفة ، إلى مايقود حريتنا بحريتنا نفسها ، عندما تكون في علاقة مع الله .

هـذه هي المشكلة الكبرى في الوضع الإنساني : أين يمكن للإنسان أن يجد خط سلوكه ؟ ان شيئاً واحداً مؤكد ألا وهو أن حياته لاتجري على نحو ماتجري حياة الحيوانات بأن تكرر نفسها ببساطة وفق قوانين طبيعية عبر توالي الاجيال ؛ ليس بوسعه من حيث كونه حراً ، أن يكون مطمئناً على كيانه ، ولكن حريته تمنحـه ، في الوقت نفسه ، فرصاً لـكي يغدو أيضاً ماهو جدير بأن يكون ، ويحقق كيانه الاكثر أصالة . لقد منح مع حريته القدرة على أن يستخدم حياته كأداة ، ولهذا كان الوحيد الذي له تاريخ ، أي أنه لايحيا وفق ارثه البيولوجي وحسب ،

بل وفق التقاليد أيضاً . اذن فان حياة الإنسان لاتجري كتطور طبيعي ، بل ان حريته تحتاج الى دليل يقودها .

تُلبي هذه الحاجة ، غالباً ، ببديل يتمثـل في القسر الذي يمارسه إنسان على انسان آخر ، ولكنني لن أفصل في هذا هنا . ان مانسعى اليه ، هو مايمكن أن يكون للإنسـان دليلًا فائقاً . ان النظرة التي يقدمها الإيمان الفلسفي هي التالية : بوسع الإنسان أن يحيا تحت قيادة الله . فلنحاول أن نرى مايعني هذا .

في المطلق ، نعتقد أننا نحس بأن الله يقودنا . ولكن كيف يكون هذا ممكناً إذا لم يكن الله واقعاً ملموساً ، اذا لم يكن حاضراً كإله بصورة لالبس فيها . اذا كان الله يقود الإنسان ، فكيف يدرك الإنسان مايشاء الله ؟ هل هناك لقاء بـين الإنسان والإله ؟ وكيف يحصل هذا اللقاء ؟

يروى لنا ، في بعض التراجم الذاتية ، كيف حـــلّ يقين مفاجىء محل مرحلة طويلة من الشك في وقت كان يقتضي اتخـاذ قرار خطير يتعلق به مجرى الحياة كله ؛ فبعد تردد طويـــل في ارتباك عاجز ، يستشعر المرء يقيناً مماثلًا للحرية نفسها التي تتيـح المجال للعمل . ولكن بمقدار مايعرف الإنسان أنه حر قطعـاً في ضوء هـــذا اليقين ، يغدو العلو الذي يوجده واضحـاً بالنسبة اليه أيضاً .

لقد تأمل كير كيجارد كل يوم نفسه واضعاً نفسه تحت قيادة الله : فقد كان يعرف أنه دائماً في قبضة الإله . وكان يسمع الله من خلال ما كان

يصنع ، ومن خلال ما كان يحدث له في العالم ؛ ومع ذلك ، فقد كان ينتبه دائماً الى أن ما كان يسمعه على هذا النحو له معانٍ متعددة ويظل مبهماً ، كان الله يقوده ، ولكن ليس بطريقة يمكن ادراكها ، ولا بأوامر بيّنة ، ولكن بحريته نفسها التي كانت تتخذ قرارات لأنها كانت تعرف انها مرتبطة بأساس هو العلو .

ان العلو دليل يقودنا بصورة تختلف عن أية حقيقة واقعة في العالم : ليست هناك الا طريقة واحدة يكون المرء فيها مقوداً من قبل الله ، وهذا الطريق يمر بالحرية نفسها . ان الله يُسمع صوته بما يتجلى للكائن البشري الفردي عندما يملك نفسه منفتحاً لكل ما يأتي اليه من أعماق التقاليد والعالم المحيط به .

يقاد الانسان بواسطة الحكم الذي يحمله على أعماله الخاصة . هذا الحكم يثبّط الهمة أو يشحذها ، يقوّم أو يثبت . وليس لصوت الله عندما يحكم على سلوك الإنسان من تعبير في الزمان سوى هذا الحكم الذي يصدره الانسان نفسه على عواطفه ، ودوافعه وأعماله . ان الإنسان يفحص نفسه ويحاكمها بحرية وصدق ، انه يتهم نفسه بنفسه ، ويرضى عن نفسه بنفسه ، وبذلك يجد بصورة غير مباشرة حكم الله ، ولكن على شكل غير نهائي على الاطلاق ، ولا يزال يكتنفه الالتباس .

ولهذا يكون الحكم الإنساني ضالاً منذ الوهلة الاولى ، اذا كان الإنسان يعتقد أنه واجد فيه صوت الله بصورة حاسمة أو أنه قادر أن يعتمد عليه بعد ذلك . ينبغي علينا أن نفضح دون

شفقة ميلنا الى أن نقيم من أنفسنا محكمة عليا ، ولو لم يكن ذلك الا في الارتيـاح يتركه فينا سلوكنا الخلقي أو في ادعائنـــا عدم الزلل .

والواقع أنه ليس بوسع الإنسان أن يكون دائماً راضياً عن نفسه وبصورة كاملة ؛ ولكي يحكم على نفسه لايستطيـع أن يستند إلى نفسه وحده . لذلك فهو يحتاج بصورة اضطرارية إلى الحـكم الذي يحمله الآخرون على ما يعمل ، وهو يكون حساساً بها بقدر ما يصنع الذين يحكمون عليه في مقام سام . أما الرأي الوسط ، رأي الجمهرة ، رأي المؤسسات الفاسدة أو المتدهورة ، فانه لايكاد يمسـه ، وإن لم يكن عديم الاهمية بالنسبة اليه . ولكن ما يهمه حقاً ، في آخر الامر ، ليس الحكم يلفظه بحقه أناس مهما كانوا نوابـغ في نظره : ان الحـكم الحاسم هوالحكم الذي لن يسمعه في العالم ، إنه حكم الله .

صحيـح أن أحداً لم يقم نفسه قط قاضياً مطلقاً على نفسه . ان حـكم الآخرين ، في نظر أي انسان ، ذو أهمية أساسية . هذا هو الينبوع الحيّ الذي يلهم البـــدائيين موقفهم البطولي : فهم يذهبون إلى الموت بشجاعة لا تتزعزع ، ولكن بعيونٍ مثبتةٍ على الآخرين : ان الأمل في مجدٍ خالدٍ هو الذي يعزّي الأبطـــال المحتضرين في الإيّدا (١) .

---

(١) الإيدا : مجموعة أساطير الشعوب السكاندينافية القديمة (المعرب) .

أما البطولة بمعنى الكلمة ، البطولة المنعزلة ، فمختلفة اختلافاً تاماً . إنها لا تعتمد على الجماعة ولا تطمح الى مجدٍ بعد الموت . ولعل جدارة كائنٍ لأن يكتفي بنفسه حقاً على هذا النحو ، أن تكون نتيجة لانسجامٍ موفقٍ في طبيعته ، وربما كانت أيضاً لا تزال تتغذّى بصورة غير شعورية من الجوهر الذي تنقله التقاليد المستمدة من الجماعة البدائية التي تحدّثنا عنها قبل قليل . ومع ذلك فإن شعوره لا يجد في العالم الحاضر شيئاً يمكنه أن يتمسك به . وإذا لم تكن هذه البطولة تغرق في العدم ، فإنها تدل على تأصّل جذورها في ما هو موجود بالمعنى الحقيقي للكلمة ، في ما يكون — إذا افترضنا أنه يمكن أن يُعبَّر عنه في صيغة من الصيغ — حكمَ الله ، بدلاً من حكم الإنسان .

* * *

عندما لا يفرض الحكم الذي يقودنا نفسه علينا إلا من الداخل فانه يمكن ان يأخذ شكلين : **شكل وجوب ذي قيمة بالنسبة إلى الجميع وشكل آمر شخصي مشروط تاريخياً .**

إن الأمور التي تتصف بالوجوب الأخلاقي ذي القيمة بالنسبة إلى الجميع لها من الوضوح ما يقنع . فهي ، منذ الوصايا العشر ، أشكال لحضور الإله . يمكن حقاً أن يعترف بعضهم بقيمتها وأن يرضخ لها دون أن يكون لديه إيمان ديني ، مقتصراً بعناد على ما يقدر الإنسان أن يصنعه بنفسه . ولكن في العادة ، من يُطِع بكل جد القانون الأخلاقي الذي تبنّاه بملء حريته ، يعرف أيضاً

أن يسمع العلو ، وذلك ، على وجه التدقيق ، لأنه حر .

ومع ذلك فان الوصـــايا والمحرّمات أعمّ بكثير من أن تمكّن المرء أن يستنتـج بصورة كاملة سلوكه الذي سيتبعه في الحالات المشخّصة . ففي هذا الظرف التاريخي المعين أو ذاك ، يطيع المرء أمراً مبـاشراً وليس أمراً مشتقاً : يجب التصرف على هذا النحو وليس على نحو آخر . ولكن ما يعتقـد الفرد ، في هذه الحالة ، أنه يطاوع اوامره وكأنه واجبه ، يظل خاضعاً للشك ، رغم كل يقين . أما ان يصيغ المرء السمع لكي يدع الله يقوده ، فان موقفاً كهذا يتضمن بماهيته ان يتعرض المرء لخطر الابتعاد عن الطريق الصحيح . ومن هنـا التواضع . وهذا يحذف كل اطمئنان مؤسس على يقين ، وهو يمنع منح السلوك المختار قيمة عامة ، ويمنع جعله وجوباً بالنسبة الى الجميـع ، ويعصم من التعصب . إن الطريق المتبــــع مهما يكن مغموراً في اعلى درجات الضياء ، على النحو الذي نرى فيه هذا الضياء ، عندما نمشي تحت قيادة الله ، فهو لا يعني ان ننساق إلى ان نوقن داخلياً ان هذا هو الطريق الحق والوحيد بالنسبة الى الجميـع .

والواقع انه يظل من الممكن ان يتغير ، بعد ذلك ، مظهر كل شيء . اذ يمكن المرء حتى في وضح النور ، ان يسلك درباً خاطئاً . وحـــتى في اليقين المتضمن في قرار متخذ ، ينبغي ان يظل شيئاً ما معلقاً بمجرد ان يتجسد هذا القرار في

العالم . ذلك ان الاعتزاز بامتلاك الحقيقة المطلقة يمثل الخطر المميت بالنسبة الى الحقيقة في قلب العالم . ان اليقين الذي يضيء اللحظة يجعل التواضع القائم على وضع الاشياء موضع البحث الدائم امراً لا بد منه .

ولا يمكن ان تتملكنا الدهشة العظيمة الا بالالتفات الى الماضي ؛ حينئذ ندرك اننا كنا نقاد بطريقة لا تفهم . ولكن هنا ايضاً لا يكون الامر مؤكداً ، فكون المرء تحت قيادة الله ليس امتيازاً مكتسباً مرة والى الابد .

ومن وجهة النظر النفسية لا يدرك صوت الله الا في لحظات خارقة . هذه اللحظات تلهم حياتنا ، ونحن نحيا من اجلها .

* * *

عندما يشعر الانسان ان العلو يقوده ، هل يكون هذا العلو واقعياً بالنسبة اليه ؟ وكيف يسلك إزاءه ؟

يمكن لهذه العلاقة التي نقيمها مع العلو ألا تقبل في تشوّقها الى الفضيلة اي تمثيل مشخص ، وان كانت هذه العلاقة توحي ، نظراً لأهميتها ، بقرارتنا كلها ؛ بيد أننا بشر ، نحيا في عالمنا المحسوس ، ونحس بالحاجة الى دعم يقيننا بوقائع من التجربة . ولما كان الاتصال بين شخص وشخص اسمى هذه الوقائع ، فاننا نسعى الى علاقة مع العلو — عبر تعابير غير وافية بالغرض — على شكل لقاء مشخص مع الإله الشخصي .

اننا نجذب الألوهية نحونا بمظهرها الشخصي ، ونبعث الحماسة

في نفوسنا ، في الوقت نفسه ، الى درجة اننا نصنع من انفسنا كائناً يمكنه ان يتكلم مع الله .

وفي العالم ، تريد القوى التي تطرحنا ارضاً ان تسيطر علينا ألا وهي الخوف من المستقبل ، والتعلّق القلق بالخيرات الزمنية والقلق أمام المصائب الممكنة . وقد يكون الانسان جديراً ، رغم هذا كله ، بان يجد لدى حضور الموت ثقة تتيح له — امام ما لا يستطيع أن يتحمله ، او يفهمه ، او يقبله — ان يموت بسلام .

ويمكن للثقة في الكائن الاساسي ان تعبّر عن نفسها على شكل فعل نعمة مجانية ، أو سلام في الايمان .

وفي الحياة ، يبدو ان حريتنا تحمل لنا الغوث احياناً .

ان نزعة تعدّد الآلهة تعدّ الآلهة والشياطين حلفاء وخصوماً للإنسان . فهي تقول امام الحوادث ، بل حتى امام الافعال البشرية : « ان الهاً صنع هذا » . إن هذا الاقتناع يسمو بالانسان ويطهّره ، ولكنه يجعله ايضاً يتشتت بين الاحتمالات المتعددة التي يقدمها الوجود على الصعيد الحيوي وعلى الصعيد الروحي .

ان الذات التي تشعر بكيانها حقاً ، تعرف بالمقابل انها تتعلق بعون الله ، وان هذا العون صادر عن واحد فقط . واذا كان الله موجوداً فلا شياطين .

إننا نجعل هذا العون من الله محدوداً باعطائه معنى محـــدّدا تماماً ، وبذلك نفقده . ويحصل الامر على هذا النحو عندما تكف الصلاة — هذا اللقاء مع الله الذي لا يُرى — عن أن تكون تأملا صامتاً إلى أبعد الحدود بحيث تسكت الكلمات . اننا ننشد بشغف يد الله الشخصي ، وتنتهي الصلاة الى نداء موجه الى ذلك الإله للحصول على ما نشتهي في الحياة العملية .

ان الإنسان الذي غـــدت حياته شفافة يرى جميع الاحتمالات ، وحتى في الحالات التي لا نخرج منها إلا بالموت ، وكأنها مرسلة من الله . حينئذ تصبح كل حـالةٍ مشخصةٍ مهمة يأخذها على عاتقه الإنسان الحر ، الذي لا يظل واقفاً ، والذي لا يعظم ولا يفشل الا في الحرية . ولكن هـــذه المهمة لا تنحصر في تحقيقٍ محددٍ لسعادةٍ محايثة . وهي لا تصبح واضحة إلا بعلو هذا الواقع الوحيد ، وبالحب المطلق الذي يتجلى فيـه ؛ وهذا الأخير المنفتح الى غير نهاية بالعقل المتعـــالي ، يحسن رؤية الوجود واكتشاف كتابة العلو الرمزية في حقائق العالم الواقعة .

* * *

صحيح أن رجال الدين يتهمون من ينشد علاقـة مع الله عن طريق الجهد الفلسفي بسوء استخدام قدرتهم وبالصلف . انهم يطلبون طاعة اله الوحي . ويمكننا أن نردّ عليهم بما يلي : ان من يتابع بحثه الفلسفي وحيداً ، يعتقد أنه يطيع الله ، عندما يتخذ قراراً من أعماق نفسه ؛ وهو لا يملك مع ذلك أية ضمانة موضوعية تتيح

له أن يؤكد أنه يعرف ماذا يريد الله ؛ فهو يظل دائماً في قلب الخطر . ان الله يعمل عن طريق قرارات الأفراد الحرة .

ان رجال الدين يخلطون بين طاعة الله وطاعة شواهد شكلت في العالم ، وكنائس ، وكتبٍ مقدسة ، وقوانين يُظَنّ أنها وحي مباشر من الله .

صحيح أن طاعة الشواهد الموضوعية في العالم وطاعة ارادة الله كما يمارسها المرء في تجربة أصلية يمكن أن تنتهيا الى التوافق . ولكن هذا الاتفاق ليس بين أيدينا ، وإنما ينبغي اكتسابه .

عندما يعتقد الفرد أنه اكتشف في نفسه مشيئة الله ، ويستخلص من ذلك دليلاً ضد الشواهد الموضوعية ، فإنه يتعرّض لخطر الانسياق الي التعسف ، والى تحاشي الرقابة على الصعيد العام والجماعي . وبالمقابل ، عندما نستخدم الشاهد الموضوعي ضدّ ما يعدّه الفرد المشيئة الإلهية ، فإننا نعرّض أنفسنا الى إغراء الانصراف عن المجازفة الكامنة في طاعة الله نفسه ضد الشواهد الموضوعية ، بعد ادراك مشيئته خلال الواقع نفسه .

ان المتشبث بكل ثقة بقوانين وأوامر سلطة من السلطات يقع في البلبلة . أما الذي يجهد ، على العكس ، لسماع العلو في حقيقته كاملةً ، فإنه يحس بتعاظم طاقته مع تعاظم مسؤوليته .

لكي تعرف مرتبة انسان ما ، ينبغي أن تعرف من أي عمق يكلّمه العلو ، هذا العلو الذي يصغي الانسان اليه ويخضع لقيادته .

٧

العالم

إننا ندعو « واقعاً » ما نصادفه في الحياة العملية ، ما يقاومنا أو نستخدمه مادةً في علاقاتنا مع الأشياء ، أو الكائنات الحية ، أو البشر . ونحن نتعلم معرفة الحقيقة الواقعة في الحياة اليومية ، ثم في استعمال الأدوات ، وفي التحسيناب التقنيّة ، وأخيراً في علاقاتنا المنظمة مع الآخرين ، وفي طرق التنظيم والإدارة .

ان ما نصادفه على هذا النحو في الحياة العملية ، يتضح بعد ذلك بالمعرفة العلمية ؛ ثم ان هذا الاكتساب النظري يوضع بدوره في خدمة الحياة العملية . .

ولكن هذا العلم بالواقع يمضي دفعة واحدة الى ما وراء المصالح الحيوية المباشرة . إن الحياة العملية ، هذه التجربة التي تتضمن دائماً معركة نقهر فيها مقاومات ، لا تشكل الا نبعاً واحداً من منابع العلم الحيّة . فالإنسان يريد ان يعرف الواقع معرفة مستقلة عن أية فائدة عملية . ان يمتح من نبع أكثر عمقاً : انه يمتح من التأمل الخالص حيث ينسى المرء ذاته ، من التعمق البصير ، من الأذن التي تترقب الأجوبة الآتية من العالم .

ان المعرفة تصبح علماً بالمنهج ، بالوحدة المذهبية بين المعارف المكتسبة كلها ؛ أي بالتقدّم المحقق خلال التشتت نحو الحصول على المبادىء التي يرتبط كل شيء بها .

يبدو أن معرفة بالواقع كهذه تجد اكتمالها في مفهومٍ عامٍ للكون . فالواقع في جملته يفترض أنه يشكل عالماً وحيداً ، منسجماً في نقاطه كلها ، ويتخذ صورة أمام فكرنا على هذا النحو . ومن المسلّم به أن تصوراً جلياً كهذا يظل ناقصاً وعرضة للتنقيح ؛ ويُقدّر كذلك في كل وقت أنه نتيجة من نتائج العلم ؛ ويمكن مبدئيا أن نبلغ فيه الصورة التي تظهر الوجود في حقيقته الواقعة في قلب الكل . ولا بدّ لامتثال الكون أن يضمّ مجموع معرفةٍ منسجمةٍ انسجاماً تاماً مع نفسها . فمنذ بدايات المعرفة الإنسانية تخيل الإنسان نظرات مجملة كهذه ولا يمكن لأي بحثٍ أن يغفل ذلك .

بيد أن هذا الجد في طلب امتثالٍ مجملٍ للكون ، يغدو هذا الاخير بمقتضاه كلًا وينغلق على نفسه ، وهذه الحاجة الطبيعية جداً والمسلّم بها الى تصورٍ وحيد يشتمل على الكل ، يستندان الى خطأ أساسي لم يُلق عليه ضوء كافٍ الا في الأزمنة الحديثة .

والواقع أن الفكر النقدي لم يعلمنا فقط ، أثناء نموه ، أن كل الامتثالات الكلية للكون التي طرحت حتى الآن كانت خاطئة وأنها انهارت ؛ بل هو يبيّن أيضاً أن المجموعات المذهبية التي تأخذ العلوم على عاتقها إقامتها مختلفة فيما بينها اختلافاً جوهرياً وجذرياً وهي غير قابلة لأن يرجع بعضها الى بعضها الآخر . وتبدو هذه

الحقيقة دائماً بصورة أكثر وضوحاً بمقدار مايغدو البحث العلمي أكثر خصباً . فبقدر ماتصير المجموعات كلية — وبصورة خاصة في الفيزياء — يتأكد بوضوح تقطّعها وعدم استمرارها . هناك هوّة تفصل العالم الفيزيائي عن عالم الحياة ، وهذا عن عالم النفس ، وهذا الأخير عن عالم الفكر . هذه العوالم تنتظم بصورة متسلسلة ، بحيث ان الحقيقة الواقعة في الدرجة الأعلى تتضمن الحقيقة الواقعة في الدرجة السابقة ، على حين أن الحقيقة الواقعة في الدرجة الأدنى تبدو ممكنة دون الحقيقة الواقعة في الدرجة الأعلى . وعلى هذا النحو : لاحياة دون مادة ، ولكن المادة ممكنة دون الحياة .

وقد بذلت محاولات لاطائل تحتها للتدليل على أن الدرجات الأعلى تنبثق من الدرجات الأدنى ؛ ولكن في كل مرة ، كانت تظهر للعيان ، بصورة جليّة أكثر فأكثر ، الهوّةالتي تفصل بينها. ان مجموعة العالم الوحيد ، الذي تتعلق به كل المجموعات التي تستكشفها العلوم ، لايؤلف هو نفسه مجموعة قابلة لأن تكون موضوع نظريةٍ كلية أو لأن توضح بحث العلم بوصفها «الفكرة» الوحيدةالتي يطمح هذا العلم اليها . فلا وجود لامتثال للكون . ولا يوجد الا نظام للعلوم .

ان ما نأخذه على أنه امتثالات للكون ، ليس الا عوالم خاصة عرفت وفق هذا المنهج الخاص أو ذاك ، ونجعل منها المطلق خطأ ، بل الكائن الشامل نفسه . ان الأفكار الأساسية المختلفة التي تحكم هذا البحث العلمي أو ذاك تولد تطلعات خاصة دائماً . وان كل

صورة نصنعها لأنفسنا عن العالم هي مقطع نحصل عليه من العالم ، أما العالم نفسه فلا يصير صورة . ان « الرؤية العلمية للكون » كانت تعد معارضة للرؤية الأسطورية ، كانت هي نفسها دائماً رؤية أسطورية جديدة ؛ بيد أنها كانت تلجأ إلى وسائل علمية ، وكان محتواها الأسطوري يظل فقيراً .

ليس العالم موضوعاً . نحن دائماً فيه ، وهو ليس موضوعاً بالنسبة الينا أبداً . يمكن للآفاق التي نستكشفها منهجياً أن تتوسع بقدر ما نريد — فالرؤية الفلكية مثلاً لمجموعات النجوم التي ليست مجرتنا بينها ، بشموسها التي تبلغ المليارات عدداً ، سوى مجرة بين ملايين المجرّات — أو في الرؤية الرياضيه للمادة الكونية : فمهما رأينا ، فإننا لانرى بعد سوى جوانب من الظواهر ، وليس صميم الأشياء ، وليس العالم في مجموعه .

ان العالم لا ينغلق على نفسه . وهو لا يفسّر بنفسه ؛ ولكن فيه نفسر شيئاً بشيء آخر الى غير نهاية . ولا أحد يعرف الى أين سينفذ العلم في المستقبل أيضاً ، ولا المهاوي التي ستنفتح أمامه كذلك .

* * *

ان النقد العلمي يتطلب أصلاً أن نرفض امتثالاً للكون . ولكن هذا الرفض شرط مسبق أيضاً لكل وعي فسفي للوجود . صحيح أن هذا الوعي يفترض سلفاً معرفة الاتجاهات المختلفة التي

يسلكها استكشاف العالم العلمي . ولكن يبدو ، مع ذلك ، أن معنى المعرفة العلمية الخفي هو التالي: الوصول بالبحث إلى الحد الذي ينفتح أمام المعرفة الاكثر جلاءً فضاء اللامعرفة. ذلك أن المعرفة الكاملة وحدها تستطيع أن تنتج اللامعرفة الصادقة . حينئذ يتجلى الوجود بمعنى الكلمة ، لا على شكل امتثال معروف للكون ، ولكن بكمال اللامعرفة ، وهذا فقط عن طريق البحث العلمي ، لادونه ولا قبله. هذا هو الشغف بالمعرفة : أن تسمو عالياً الى حد أن تصل الى حيث تفشل المعرفة . ففي اللامعرفة ، ولكن في كمال لا معرفةٍ مكتسبة حقاً وحسب ، يكمن نبع لا يعوّض لمعرفتنا عن الوجود .

* * *

فلنحاول أن نوضح حقيقة العالم بطريق آخر . ان صيغة عامة يمكن أن تنطبق على المعرفة التي تقدمها مناهج البحث العلمي ألا وهي أن كل معرفة تأويل. وإن تأويل النصوص يمكن أن يشرح ما يجري عند ما نكوّن فكرة عن الوجود وهذه الموازنة ليست وليدة المصادفة .

والواقع اننا لا ندرك الوجود الا بطريق الدلالة . فعند ما نصوغها ، ندركها في دلالة الكلمات المنطوقة ؛ ونحن لا نملك في مستوى المعرفة الا ما نلتقطه باللغة . ولكن حتى قبل أن نتكلم ، يكون الوجود حاضراً بالنسبة إلينا ، في تلك اللغة التي يكونها سلوكنا العملي إزاء الأشياء ، على شكل دلالة ؛ فالوجود لا يتحدد أبداً إلا دالاً على شيء آخر . ولا وجود بالنسبة إلينا الا في

العلاقة المتبادلة بين دلالاته . وإذن فإن الوجود ومعرفة الوجود ، والحقيقة الواقعة واللغة التي نستخدمها في الحديث عنها ، تشكل شبكة من الدلالات المختلفة . ان كل وجود بالنسبة الينـــا هو وجود مؤوّل .

ان الدلالة تقتضي أن نميّز بين ما هو موجود وما يدل عليه ، كما نميز بين الإشارة وما تشير اليه . فاذا فهمنا الوجود على أنه وجود مؤول ، يبدو أنه ينبغي أن نقيم تمييزاً آخر : ذلك أن التأويل يؤول شيئاً من الأشياء ؛ ففي مواجهة تأويلنا يوجد المؤوّل ، الوجود نفسه . ولكن ليس بوسعنا حقاً أن نقيم هذا التمييز ذلك أنه لا يوجد شيء بالنسبة الينا يمتنع على التحليل ، أو شيء يعرف معرفة خالصة ، أو شيء يكون موضوعاً خالصاً مؤوّلاً دون أن يكون تأويلًا في حد ذاته . فمهما نعرف لن يكون ما نعرف إلا حزمةً ضوئية أسقطت على الوجود بواسطة تأويلنا ، أو لن يكون الا التقاط تأويل ممكن . فلابدّ أن يكون الوجود في جملته مكوّنا بحيث يجعل تأويلاتٍ كهذه ممكنة الى غير نهاية .

غير أن التأويل ليس تعسفياً . فهو ، عندما يكون حقيقياً ، ذو طابع موضوعي . إن الوجود يقتضي هذه التأويلات . صحيح أن أنماط الوجود جميعاً هي أنماط دلالةٍ بالنسبة إلينا ، ولكنها مع ذلك أنماط دلالة ضروريةٍ أيضاً . وعلى هذا النحو ترسم نظرية المقولات ، وهي نظرية بنى الوجود أيضاً ، مخطط جهات الوجود من حيث هي أنماط الدلالة : مثل مقولات « الموضوعي » كما نجدها في الهوية ، والعلاقة ، والسببية ، أو مقولات الحرية والتعبير الخ ...

ان كل وجود يغدو في نظرنا ، عند ما ينظر إليه في دلالته وكأنه لعبة مرايا تضاعف نفسها في مختلف الاتجاهات .

ان أنماط الواقع أو الحقيقة الواقعة الوضعية ، هي أيضاً أنماط حقيقة واقعة مؤوّلة . هنالك تأويل في كل مرة لا تكون الحقيقة الواقعة المؤوّلة هي الوجود في ذاته وإنما تكون طريقة في تقديمها لنا . انه لمن المستحيل بلوغ الحقيقة الواقعة المطلقة مباشرةً بتأويل من التأويلات . اننا نجعل معرفتنا خاطئة بصورة جذرية في كل مرة نعدّ فيها محتوى تأويل من التأويلات الحقيقة الواقعة في ذاتها .

* * *

بوسعنا أن نضع كمبدأ أن الصفة الأساسية للحقيقة الواقعة في العالم هي الظاهرية . لقد رأينا حتى الآن أن جميع أنماط الحقيقة الواقعة الاختبارية تبقى غير ثابتة ، وأن الامتثالات الكلية للعالم ليست الا نظرات نسبية ، وأن المعرفة هي التأويل ، وأن الوجود معطى لنا في قسمة الذات والموضوع . ان جميع هذه الملامح الأساسية في المعرفة كما تصل الى متناول أيدينا تعني ما يلي : ان جميع الموضوعات ليست الا ظواهر ، وعندما يعرف الوجود ، لا يمكن أن يكون الوجود في ذاته ولا الوجود في مجموعه . لقد أوضح « كانت » ظاهرية حقيقتنا الواقعة الاختبارية إيضاحاً كاملًا . وهي نفسها ليست قاطعة لأنها لا تلاحظ بطريقة موضوعية : ينبغي لها فعل متعالٍ ، ومع ذلك فان عقلًا قادراً على التعالي لا يستطيع

الا أن يراها . ولكنها لا تضيف الى المعرفة المكتسبة سابقاً أية معرفة جديدة وخاصة : انهـــا تثير انتفاضة في شعورنا بالوجود بكامله . ومن هنا كان النور الخـاطف ، النور الذي لا ينسى ، الذي ينبثق عندما نحاول أن نعقل وجود العـالم فلسفياً . فاذا غابت عن البال ، ظلت جميع الشروح غير مفهومة في صميمها ، لأنها لا تصدر عن أية تجربة فكرية تمت واقعياً .

وليست الامتثالات المطلقة للكون وحدها التي بادت . ان العالم يظل فاغراً فاه ، وبالنسبة الى المعرفة ممزّقاً الى وجهات نظر ، لعدم امكان إرجاعه الى مبدأ وحيد . ان الكائن الكلي في مجموعه ليس موضوع معرفة .

* * *

لنحاول أن نتعمّق في الشعور الذي نملك عن الكائن الكلي بربطه بما سبق أن قلنا عن الله والوجود ، فنصل إلى الصيغة التالية: ان للحقيقة الواقعة كما نجدها في العالم **حضوراً متلاشيـــاً بين الله والوجود الانساني** .

يبدو أن الحياة اليومية تبرهن على النقيض : فالعالم ، أو ما يوجد في العالم ، بالنسبة الينا نحن الكائنات البشرية ، يعدّ مطلقاً . لقد صنع الإنسان من أشياء كثيرة مختلفة المحتوى السامي لكيانه حتى ليمكن أن يقال مع لوثر : « إن ما تتعلق به ، ومـــا تستند اليه هو ، الملك الذي تعبد حقاً » .

ان الإنسان لا يقدر يمتنع عن تنصيب شيء من الأشيـاء على

أنه مطلق ، سواء كان ذلك برضاه أو برغمه ، بصورة شعورية أو لا ، بالمصادفة وبفعل نزوة ما أو بجزم وبصورة مستمرة . فبالنسبة اليه يوجد ، على نحوٍ من الأنحاء ، مكان للمطلق . هـذا المكان ، لا يقدر أن يجهله . فلا بد له أن يملأه .

ان التاريخ منذ آلاف السنين يقدّم وجوهاً رائعـة لأناس تجاوزوا العالم . فقد هجره نساك هنود ورهبان منعزلون في الصين وفي الغرب كي ينصرفوا الى تأمل يغيب العالم عنه ، حيث يسعون الى تجربة المطلق . ونظراً الى أن العالم يكون كالمختفي ، فان الوجود (من جهة العالم : العدم) يكون هو الكل .

لقد تحرر متصوفون صينيون من الشهوات العنيدة التي تسود العالم كي يبلغوا التأمل الخالص . حينئـذ تغدو كل حقيقةٍ واقعةٍ لغةً للأبدي ، ومظهراً شفافاً متلاشياً من مظاهره ، وحضوراً كلياً ولا نهائيـــاً لقانونه . فالزمان ، بالنسبة اليهم ، ينطفىء في الأبدية ، والعالم يحدثهم بلغة حاضرة الى الأبد .

وقد عَبَرَ علماء غربيون ، وفلاسفة ، وشعراء ، ورجال عمل أيضاً بصورة نادرة ، العالم وكأنهم يصلون الى ماوراءه ، مهما كانوا مرتبطين به . فباعتبارهم يحتوّن بأصلهم الى وطن بعيد ، وجدوا في العالم الأشياء وأنفسهم ؛ وباعتبارهم مرتبطين بهذه الاشياء ارتباطاً صميماً الى أعمق حد ، تجاوزوا رغم ذلك المظهر الزمني لـكي يعثروا من جديد على ذكرى الابدي .

* * *

أما نحن فاننا لم نعرف أن نثبت أقدامنـا في الوجود بذلك اليقين الواضح الذي يملكه البعض على صعيد العمل أو على صعيـد المعرفة ؛ ومهما كنا مرتبطين بالعالم ، فإن لدينا ميلا الى التقليـل من قيمته .

اننا، في قلب الحالات السعيدة ، عندما تتحقق رغباتنا ، ننساق للاغراء : فيبدو لنـا العالم وكأنه الوجود في انسجامه . ولكن عندئذ تهب ثائرة تجربة الشقاء بقسوتها المفرطة ، واليأس الذي ينظر الى هذه الحقيقة الواقعة في وجهها ، ويلقي النزعة العدميّة كتحدٍّ لانسجام الوجود قائلًا : الكل خلو من المعنى .

ان أي امريء يبحث عن الحقيقة دون تحيُّز ينبغي ان يفضح الخطأ في النظرة التي تجعل من العالم انسجام الوجود تماماً كما يفضح الخطأ في تفسخ النزعة العدمية . فكلاهما يتضمنان حكماً اجمالياً ؛ وحكم من هذا القبيل يستند قسراً على معرفة غير كافية . انها مهمتنا ، نحن الكائنات البشرية ، أن نرفض الاختيار الصارم المعروض علينا على هذا النحو ، وأن نظل مستعدين باستمرار لسماع ما تقوله الحادثة ، والقدر ، وعملنا الخاص على مر الزمن في حياتنا . ان تهيؤاً كهذا يتضمن تجربتين أساسيتين :

١ً — تجربة علو الإله المطلق بالقياس الى العالم : فالإله الخفي ينسحب مبتعداً بعداً يزداد عمقاً عندما أحاول أن أفهمه أو أن أدركه بصورة عامة والى الأبد ؛ انه قريب ، بصورة غير متوقعة ،

بشكل لغته التاريخي بصورة مطلقة ، في هذه الحالة التي لا تتكرر أو تلك .

٢ً — تجربة لغة الإله في العالم : ان وجود العالم ليس في « ذاته » ، ولكن فيه تُسمع ، بصورة مبهمة دوماً ، لغة الإله تلك التي لا يمكن أن تصبح بدون لبس الا بالنسبة الى الوجود الانساني ، تاريخياً ، دون تعميم ، في اللحظة .

* * *

وبالنسبة الى العالم نفسه ، كما هو ، فإن بقاء الحرية بالنسبة الى الوجود ليس حداً نهائياً . ففيها يلتقي ما هو أبدي بما يظهر في الزمان .

بيد أننا لا نلتقي بالوجود في ابديته خارج ما يصبح بالنسبة إلينا مظهراً واقعياً وزمنياً . فما يوجد بالنسبة الينا ينبغي أن يظهر لنا في زمنية الكائن الكلي ؛ ولهذا لا توجد معرفة مباشرة للإله وللوجود الإنساني . فلا يوجد هنا الا الإيمان .

ان مبادىء الإيمان — الله موجود ، يوجد وجوب مطلق ، الإنسان محدود ناقص ، بوسع الانسان أن يحيا تحت قيادة الله — لا تجعلنا نحسّ بالحقيقة المحتواة فيها إلا بمقدار ما يكون لاكتمال هذه المبادىء في العالم من تأثير من حيث انها لغة الإله . فاذا كان الإله ، وهو محيط بالعالم اذا صحّ التعبير ، يقترب مباشرةً من الوجود الانساني ، فإن هذه الحادثة لا يمكن التعبير عنها . فكل حقيقة تحتويها المبادىء العامة يعبر عنها بشكل مستعار من التقاليد

وتجعله الحياة نفسها خاصاً : لقد أفاق الشعور الفردي على هذه الحقيقة أو تلك ، خلال هذا الشكل أو ذاك ؛ لقد قال أهلنا كذا أو كيت . ان في أصل صيغ مثل « باسمه القدوس » ... « خلود » ... « حب » ... لعمقاً تاريخياً لا نهائياً .

كلما كانت مبادىء الإيمان أكثر اتصافاً بالشمول ، كانت أقل تاريخية . إنها تقيم وجوبها السامي في التجريد الخالص . بيد أنه ليس بوسع الانسان أن يحيا بمثل هذه التجريدات وحسب . فعندما يغيب الاكتمال المشخص ، لا تصبح أكثر من سند ضئيل الى أبعد حد ، أو خيطٍ أخير يهدي الذكرى والرجاء ، ولهذه التجريدات ، في الوقت نفسه ، قوة تطهيرية : فهي تحرر من الروابط الجسدية المحضة ومن السخافات الخرافية ، وتفسح المجال لتمثّل التراث العظيم من أجل تحقيقه في الحاضر .

* * *

الله هو الكائن الذي أهبه نفسي دون تحفظ ، إذا أطعت ما يريده الوجود حقاً . بوسعي أن أهب نفسي لأمر من الأمور في العالم الى حد أن أقدم له حياتي ؛ ذلك أنني أنسب هذا الأمر الى الله وأعتقد أن الله يريده . غير أنني يجب أن أراقب هذا دون انقطاع . لأن الانسان إذا وهب نفسه بصورة عمياء ، فإنه يخدم ، دون تفكير ، القوة التي تحكمه في الواقع ، ولعله يخدم الشيطان بطريقة مجرمة (لأنه لم يرَ ، ولم يسأل ، ولم يفكر) دون أن ينير الشعور أمامه السبيل .

ان الذات ، بانصرافها الى رسالة حقيقية في العالم ، وهـذا وسيط لا بدّ منه لكي تهب نفسها لله ، تعظم في حريتها ،وهي، باختيارها هذه الرسالة ، تتأكد وهي تهب نفسها لها . ويحدث أن يجسد المرء كل شيء في حقائق واقعة ، كالاسرة ، والشعب ، والمهنة ، والدولة ، ويرجع كل شيء في العالم اليها ؛ فإذا غابت حقيقة هذا العالم الواقعة نفسها ، فإنه لا يبقى إلا ملجـأ وحيد ضد اليأس أمام العدم : ذلك أن الذات تستطيع ، في أية حالة كانت ، أن تؤكد ذاتها بحزم ؛ وهذا التأكيد يثبت وحيداً أمام الله ويكمل بالله . فعندما نهب أنفسنا لله وليس للعالم فقط ، نمنح ونتلقى شرط الذات المستقلة نفسه ، وعندئـذ نغدو أحراراً في أن نؤكده في العالم .

* * *

ان هذا النمط من الوجود ، نمط العالم ، المتلاشي بين الله والوجود ، يتمثل في أسطورة في التوراة ، تصوّر العالم وكأنه المظهر المرئي لقصة متعالية : الخلق ، والزلـّة ، ثم المراحل التي تؤدي الى الخلاص حتى الى الخلاص واعادة كل شيء الى حاله . في هذه الأسطورة لا يوجد العالم بنفسه ، وهو ليس الا حقيقة واقعة عابرة في مجرى التطور الذي يفوق الطبيعة . ان العـالم يتضمن في تلاشيه شيئاً واقعياً : الله والوجود .

ان الأبدي يتجلى في الزمني . والكائن الإنساني الفردي يعرف نفسه في الزمان أيضاً . ان للزمنية طابعاً متناقضاً : ان شيئاً هو في ذاته أبدي يقرر نفسه فيها وبها .

٨

الايمان والانوار

لقد صغنا مبادىء هي مبادىء الإيمان الفلسفي ألا وهي . الله موجود ، يوجد وجوب مطلق ، الانسان محدود وناقص ، بوسع الانسان أن يحيا تحت قيادة الله ، لحقيقة العالم الواقعة طابع متلاش بين الله والوجود الانساني . هذه المبادىء الخمسة تقوي نفسها بصورة متبادلة وتتضح بصورة متناوبة . ولكن لكل واحد منها أصله الخاص في تجربة وجودية أساسية .

لايمكن البرهان على أي مبدأ من هذه المبادىء الخمسة كما لو الأمر يتعلق بمعرفة محدودة عن موضوعات في العالم . فليس بوسعنا الا أن نشير الى الحقيقة التي تحتويها هذه المبادىء لافتين الانتباه اليها، أو أن « نضيئها » بواسطة استدلال ، أو أن نجعلها تحيا من جديد أيضاً في الذاكرة بأن نطلق نداء . وليس لهذه المبادىء قيمة عقيدة ايمانية : وحتى عندما نؤمن بها بقوة ، تبقي معلقة في اللامعرفة . فأنا أطيعها لالأنني أعترف بسلطة معينة وأخضع لها ، ولكن لأنني أجد نفسي غير قادر بماهيتي أن أتملّص من حقيقتها .

ان المرء ليشعر بالحياء من أن ينطق هــــذه المبادىء بصورة

مجردة وبسيطة . وسرعـــان ما يبدأ في معاملتها وكأنها تحوي معرفة ، فتفقد عندئذ معناها . فإذا أصبحت دستور اللإيمان ، أخذت بمنتهى السهولة مكان الواقع . فهي تقتضي أن تنتقل ، لكي تساعد الناس على أن يفهموا أنفسهم ، ولكي تتأيد بالتواصل ، ولكي توقظ الآخرين إذا كانوا قادرين على ذلك . ولكن يخشى أن تخدعنا وحدة المعنى الظاهرية في منطوقها ، وبأن نقع في وهم كونها معرفة . ينبغي ، بمجرد أن نصوغ شيئاً ، أن نقبل النقاش فيه . ذلك أننا عندما نفكر ، يوجد أمامنا احتمالان فوراً : فيمكن أن نكون قد بلغنـا الحق أو أخطأناه . ولذلك كانت جميع التعابير الموجبة مرتبطة بدفاع ضد الخطأ ؛ ان التفكير ينمو ، وينتظم ، ويبني نفسه ولكنه ينحرف أيضاً . ولهذا تجد نموّه الايجابي مطبوعاً قسراً بأحكام سالبة ، فلا بدّ له من أن يحدد ويستبعد . ولكن مهما دام البحث الفلسفي طويلًا ، فان هذه المعركة في النقاش لاتساق من أجل السلطان ؛ وانما تهدف الى جلاء الذات التي لاتنفك تضع نفسها على بساط البحث ، تهدف الى وضوح الحق . وفي هذه المعركة تكون الأسلحة الفكرية موضوعة تحت تصرف الخصم كما تستخدم في الوقت نفسه للدفاع عن إيمان المتكلم الخاص .

انني مسوق الى اعطاء تقريرات مباشرة في المجال الفلسفي ، عندما تطرح أسئلة مثل : « هل الله موجود ؟ — هل يوجد أمر مطلق في الحياة ؟ — هل الانسان ناقص ؟ — هل يقودنا الله ؟ — هل كيان العالم معلق ومتلاشٍ ؟ » . انني مضطر الى الإجابة إذا وجـدت

نفسي أمام تقريرات أولئك الذين يرفضون الايمان مثلاً :

١ً — الإله غير موجود لأنه لاوجود لغير العالم وقوانين الحوادث التي تجري فيه . الإله هو العالم .

٢ً — لايوجد مطلق . ان الأوامر التي أطيعها ترجع إلى عصر معيّن وهي تتغيّر . انها تتعلق بالعادة ، والمران ، والتقاليد ، والطاعة . فكل شيء مشروط بصورة غير محدودة .

٣ً — يمكن للانسان أن يكون كاملاً ، ويمكن أن يكون حقيقة واقعة موفقة مثل الحيوان . ويمكن أن يربى مثله . وليس فيه نقص من حيث المبدأ ، فلا يوجد كسر أساسي في الانسان . فهو ليس كائناً بين حقيقتين واقعتين ، انه ناجز وتام . صحيح أنه فان شأنه كل شيء في العالم ، ولكنه يستند الى ذاته ، فهو مستقل ويكتفي بذاته في عالمه .

٤ً — الله لا يقود أحداً . انه لوهم أن نعتقد بذلك ، اننا ننخدع فحسب . إن لدى الانسان القوة لكي يكون وفياً لنفسه وهو يستطيع الاعتماد على قوته الخاصة .

٥ً — العالم هو كل شيء ، وحقيقته الواقعة هي الصحيحة وحدها . وليس هناك علو ؛ واذن اذا كان كل شيء في العالم فانياً ، فان العالم نفسه مطلق ، دون تلاشٍ أبدي ، فهو ليس انتقالاً معلّقاً .

أمام هذه التوكيدات الصادرة عن عدم الايمان ، تكون مهمة الفلسفة مزدوجة ألا وهي أن تفهم مصدرها ، وأن تجلو معنى

الحقيقة التي تكمن في الإيمان .

* * *

يعدّ عدم الايمان نتيجة للانوار التى تظن العقول المثقفة أنها تملكها . ولكن ماذا يقصد بالأنوار ؟

ان الأنوار تتعارض مع العمى الذي يقوم على قبول حجج دون اخضاعها لفحص نقدي . وهي تتعارض مع الأفعال التي لا يمكن لها أن تحصل على النتيجة التي تدعيها ، كالافعال السحرية ، وذلك لأنها تستند أساساً الى مقدمات خاطئة ويمكن التدليل على ذلك . وهذه الأنوار لاترضى بمنع الفحص الحر والبحث غير المحدود . انها تحارب الاحكام المسبقة الباطلة . وهي تستوجب جهداً لاينتهي في البحث عن البداهة ، وفي الوقت نفسه حساً نقدياً حاداً أمام طبيعة البداهة وحدودها .

هذا الواجب وجوب خاص بالانسان : فلا بدّ للانسان من أن يرى بوضوح في ما يفكر ، وما يريد ، وما يعمل . إنه يريد أن يفكر بنفسه . ويريد أن يدرك بالفهم ، ويدلّل قدر الامكان على ما هو حق . وهو يسعى الى ربط تفكيره بتجارب في متناول الجميع من حيث المبدأ . انه يبحث عن سبل الى المنبع الذي تنبثق منه البداهة ، بدلاً من أن يتلقاها جاهزة كنتيجة مكتسبة . وهو يريد أن يعرف بأى معنى يكون الدليل ذا قيمة وأين هي الحدود التي تجعل الفهم يفشل . بل لعله يريد ، وهذا أمر مستحيل ، أن يبرّرمالا بدّ له أن يتخذه أخيراً أساساً

لايتزعزع لحياته الخاصـة وما يظل بالضرورة افتراضـاً مسبقاً غير مبرر أي السلطة التي يطيعها ، والاجلال الذي يستشعره والاحترام الذي يظهره لأفكار عظماء الناس وأفعالهم ، والثقة التي يوليها لأمر من الأمور لا يفهمه وليس بوسعه أن يفهمه ، سواء كان ذلك موقتاً وفي حالة معينه ، أو كان ذلك بصورة عامة . فحتى في الطاعة ، يريد أن يعرف لماذا يطيع . إنه يعلق كل ما يعدّه حقيقيـاً ، وكل ما يقدّر أن من الصواب أن يفعله ، دون استثناء ، على شرط كونه هو نفسه قادرا في صميمه على أن يأخذه على عاتقه . وهو لا يأخذه على عاتقه إلا عندما تجد عاطفته نفسها مدعومة بقناعته الصميمة . وخلاصة القول ان الأنوار ، كما قال كانت ، هي بالنسبة الى الانسان ، «أن يبلغ سن الرشد ، بعد أن كان قاصراً بنتيجة خطئه » . يجب أن نرى في هذه الأنوار كل ما يتيح للانسان أن يبلغ ذاته .

* * *

ولكن من السهل أن ينخدع المرء بما تتطلبه هذه الأنوار من كون دلالتها ملتبسة دائماً . فهناك أنوار حقيقيـة وهناك أنوار زائفة . ولهذا كان الكفاح ضد الأنوار نفسه ملتبساً . فيمكن لهذا الكفاح أن ينشب بحق ضد الانوار الزائفة ، ويمكن أن ينشب بغير حـــق ضد الأنوار الحقيقية . والنوعان يختلطان في أغلب الأحيان .

ولقد قيل في الكفاح ضد الأنوار : انها تخرب التقاليد التي

تستند اليها كلّ حياة ، وتنقض الايمان فتؤدي الى النزعة العدمية، وتعطي كل انسان الحق في أن يستسلم لاراداته التعسفية فتولد على هذا النحو عدم النظام والفوضى ، انها تشقي الانسان الذي يحسّ بالأرض تميد تحت قدميه .

لا تصيب هذه الانتقادات إلاالانوار الزائفة ، التي تجهل حتى معنى الأنوار الحقيقية وتستندإلى القناعة بأنه يمكن لكل معرفة، لكل ارادة ، ولكل عمل أن يستند الى الفهم وحده (في حين أن الفهم ينبغي أن يُستخدم وحسب كأداة لا غنى عنها في إيضاح ما يقدمه له غيره). انها تحيل الى مطلق معارف الفهم الجزيئة دائماً (بدلاً من تطبيقها، وفقاً لدلالتها ، في مجالها الخاص بها وحسب) . وهي تغوي الفرد بأن تبعث فيه الادعاء بأنه يملك معرفة له وحده ، وبأنه قادر ، بالاستناد الى هذه المعرفة ، على التصرف وحده، وكأن الفرد كل شيء (بدلاً من الاستناد الى الاستقلال الحي لمعرفةٍ تجد نفسها باستمرار قد وضعت موضع البحث من جديد ومنشطة في قلب الجماعة) . ان معنى الكائن الاستثنائي ومعنى السلطة يغيبان عنها، مع أنه ينبغي لأية حياةٍ انسانية أن تتوجّه بحسب هاتين الحقيقتين الواقعتين . خلاصة القول انها تريد أن يكتفي الانسان بنفسه ، بحيث يمكن لكل حقيقة ،لكل ما هو جوهري بالنسبة اليه ،أن يدرك بالبداهة العقلية . انها تحضّ على المعرفة لا الايمان .

أما الأنوار الحقيقية ، بالمقابل ، فإنها لاتثبت حداً للتفكير والفحص الحر ، قصداً ومن الخارج وقسراً ، ولكنها تعي بالشعور

حداً موجوداً بالفعل . ذلك أنها لاتُستخدم وحسب في جلاء مالم يوضع موضع البحث من قبل، كالأحكام السابقة والبداهات المزعومة التي تبدو واضحة سهلة الفهم ، وانما أيضاً تجلوها هي نفسها . انها لاتخلط بين سبل الفهم وبين الحقائق الواقعة الجوهرية للوضع الانساني . حينئذ يتأكد أنه يمكن لهذه الأخيرة أن توضّح بعمليات معقولة يقوم بها الفهم ، ولكنها لايمكن أن تجد أساسها فيه .

* * *

فلننظر في بعض الهجمات التي وجهت الى الأنوار . لقد أُخذ عليها أنها تهيج ثقة الإنسان في قدرته وحدها : فيريد ألا يكون مديناً لغيره بما لايستطيع أن يتلقاه الا على شكل نعمة .

هذا الإنتقاد يجهل ان الإله لايتكلم بالوصايا وتجليات الناس الآخرين ، ولكن في كيان الذات نفسه ، وبحريتها ، لامن الخارج ولكن من الداخل . فعندما تبتر حرية الانسان ، هذه التي خلقها الله والمنوطة به ، يبتر على وجه التحديد مايتجلى به الله بصورة غير مباشرة . وفي الكفاح ضد الحرية ، في هذه المعركة الموجّهة ضد الأنوار ، ينتشر في الواقع تمرد على الله نفسه لصالح المذاهب والوصايا والنواهي التي يُزعم أنها الهية — في حين أن أناساً ابتدعوها — لصالح منظمات وقواعد للسلوك أقامها بشر ، يختلط فيها الجنون بالحكمة لامحالة ، كما هو الأمر في جميع الأمور البشرية . وعندما لاينبغي لهذا كله ، أن يوضع موضع البحث ، فذلك لأنه يطلب من الأنسان أن يفرّ من رسالته الخاصة به، لأن

مثل من ينبذ الأنوار مثل من يخون الإنسان .

ان العلم عامل أساسي من عوامل الأنوار، العلم الذي لايفترض شيئاً سلفاً ، أي أنه لايدع نفسه يتحدد في أسئلته وأبحاثه بأية غاية ولا بأية حقيقة محدودة بصورة مسبقة ، إلا اذا كانت هذه التحديدات من طبيعةٍ خلقية ، كتلك التي تحرّم اجراء التجارب على الإنسان والتي يفرضها الحس الإنساني .

لقد سمعنا من يصرّح بأن العلم يهدم الإيمان . وقد قيل ان العلم الهيليني ، كان لا يزال يقدر أن يتجسد في الإيمان وأن يستخدم في توضيحه . غير أن العلم الحديث قد يكون مخرّباً بصورة مطلقة. قد يكون مجرد نتيجة من النتائج التاريخية لأزمة عالمية مشؤومة . وقد لا يكون هناك ما يستدعي الانتظار ، قدر الإمكان ، حتى نتعجل النهاية . عندئذ ، نضع الحقيقة التي يجعلها تسطع موضع الشك الى الابد . فنلوم ما يكوّن كرامة الإنسان ، والتي لم يعد في مكنتها أن توجد دون الاستقامة العلمية . ونلوم الأنوار ، ولا نعود نرى فيها سوى انحطاط الفهم لاسعة العقل . ونلوم نزعة الاستقلال الفكري (الليبرالية) ، فلا نعود نراها إلا جامعة في تركها الأمور تجري مجراها وفي اعتقادها الخارجي بالتقدم ، ولا نراها مدفوعة بالقوة العميقة لروح الحرية الحقيقية . ونلوم التسامح بإرجاعه الى عدم اكتراث غير المؤمنين البارد ، ونرفض أن نرى

فيه استعداداً شاملاً للتواصل الإنساني . والخلاصة أننا ننبـــذ كل ما يكوّن أساساً لحياتنا : الكرامة الإنسانية ، والقدرة على المعرفة، والحرية ، وندعو الوجود الفلسفي الى عملية انتحار روحي .

أما نحن ، فإننا ، بالمقابل ، متأكدون مما يلي : ان أي صدق، وأي عقل ، وأية كرامة إنسانية غير ممكنة منذ الآن دون روح علمية صحيحة ، بقدر ما تظل هذه الروح ممكنة بالنسبة الى الإنسان بفضل التراث وحالته الخاصة به . وعندما يضيع العـــلم سرعان ما يكتسح الغسق ، والنور القاتم ، والعواطف الغامضة ، والقرارات المتعصبة التي تُتخذ وتُدعم في عمى إرادي . فتقام الحواجز ويساق الإنسان الى سجون جديدة .

• • •

ما سبب هذه المعارك ضد الأنوار ؟

إنها تولد غالباً من التطلع إلى المحال ، ومن معاناة الحاجة الى إطاعة أناس يعدّون ناقلي صوت الإله . انها تولد من الشغف الذي يجذبنا نحو الليل ، والذي لا يخضع لقوانين النهار ؛ فعندما نحسّ الأرض بصورة مشخصة تميد تحت أقدامنا ، يجعلنا هذا الشغف نبني في الفراغ شبح نظام يفترض أنه يحمل في طيّاته الخلاص . يوجد لدى غير المؤمنين حاجة الى الإيمان تبتدع إيماناً وهمياً . وهؤلاء الذين تدفعهم ارادة السلطان يعتقدون أنهم يجعلون الناس أكثر طواعية بإخضاعهم بصورة عمياء لسلطة يجعلونها ، على هذا النحو ، أداتهم .

وعند ما يتهم المسيح والعهد الجديد ، يكون الاتهام صحيحاً ، إذا فكّرنا في عدد من الظواهر الكنسية واللاهوتية التي حصلت عبر آلاف السنين ، ويكون خاطئاً ، إذا كان المقصود بالاتهام النبع الأصيل لدين الكتاب المقدس وحقيقته . فهذا النبع ، وهـذه الحقيقة ، يعيشان حتى في الأنوار ، إذا كانت هذه الأنوار صحيحة ؛ والفلسفة توضحها ، ولعلها تسهم في الحيلولة بـين الإنسان وبين فقدان هذه القيم ، في وضعه الخاص ، وسط العالم التقني الحديث .

ومع ذلك ، اذا كانت الهجمات التي لا تنفك توجه الى الأنوار تبدو ذات أساس وطيد في أغلب الأحيان ، فذلك لأن في حركة الأنوار انحرافات تبرر الانتقادات وتفسّر بصعوبة المهمة . صحيح أن الانوار ترافقها حركة حماسة ، حماسة إنسان يغدو حرّاً ، ويحس بفضل حريته أنه أكثر انفتاحاً على الإلهي ، حماسة يعيشها بدوره من جديد كل انسان مستيقظ . ولكن يتعرض حـالاً لخطر قيام وجوب يكاد لا يطاق . ذلك أن الله ، في الواقع ، لا يكلم الحرية بلغة وحيدة الدلالة ، ولا يدرك الإنسان ذلك إلا خلال جهد يدوم ما دامت الحياة ، في لحظات معينة يتلقى فيها كهـدية ما لم يكن بوسعه أن يتخيله . وليس الإنسان قادراً دومـاً على حمل عبء اللامعرفة العصيب ، مكتفياً بأن يبقى مستعداً للحظات الممتازة حيث ينعم عليه بأن يسمع . فلعله يريد أن يعرف الحقيقة النهائية بصورة مؤكدة .

وبعد أن يرفض الإيمان ، يعهد خطأ الى التفكير العقلي وحده ، الى الفهم ، بأن يعنى بتوطيد أهم ما في الحياة بصورة يقينية . ولكن التفكير غير قادر على ذلك . فلا يبقى سوى أن يخدع المرء نفسه: فتنصب هذه الحقيقة الواقعة المحددة والمحدودة أو تلك ، كل واحدة بدورها ، على أنها المطلق ، وكأنها المجموع . حينئذ ينظر الى نمط التفكير في اللحظة على أنه المعرفة المطلقة . فيفقد الانسان الاستمرار الذي يقتضيه الفحص النقدي الثابت الذات ، ويتحاشاه باسم يقين مزعوم يعلن أنه نهائي . وينصب رأي صادر عن الهوى وخاضع للمصادفة ومشروط بحالة معينة نفسَه على أنه الحقيقة ؛ فينشر بذلك وضوحاً مزيفاً ، وينتج عمى جديداً . ان أنواراً من هذا القبيل تجعل الإنسان يعتقد أنه قادر على أن يعرف ويعقل كل ما هو موجود . والواقع أنها ليست سوى انوار تعسفية . إنها تتظاهر بإرضاء مطمح مستحيل بتأمل مجرد من أية أصالة ومن أي كابح في الوقت نفسه .

ولا تعالج انحرافات من هذا القبيل بإلغاء التفكير ، ولكن بأن تعاد اليه أبعاده كلها وحسب ، مع شعور نقدي بحدوده ، وأيضاً مع التجارب القيمة التي يمارسها عن الكمال والمتوافقة مع انسجام المعرفة . ينبغي على الإنسان وهو يثقف تفكيره ، أن يثقف كله . ان هذا وحده الذي يمكن أن يمنع الفكرة الأولى التي تخطر بالبال من أن تغدو سمّاً ، ومن أن يتحوّل وضوح الأنوار الى جو قاتل .

ان أنقى الأنوار هي الأنوار التي تجعل اتصاف بالإيمان الحتمية يبدو بوضوح . فمبادىء الإيمان الفلسفي الخمسة لا يمكن أن يبرهن عليها مثل الفرضيات العلمية . فليس بالمستطاع فرض الإيمان عقلياً وبالقوة ، لا عن طريق العلوم ، ولا عن طريق الفلسفة .

وانه لخطأ شائع ، أن نعتقد ، عند ما تكون الأنوار زائفة ، بأن الفهم قادر وحده على معرفة الحقيقة والوجود . فعندما يكون الأمر متعلقاً بالحقيقة العلمية يضطر الى اللجوء إلى معطيات التجربة. وعند ما يكون الأمر متعلقاً بالفلسفة لا يستطيع أن يستغني عن العقائد .

ان الفهم يستطيع بالتفكير ، أن يحقق أفكاره ويطهرها ويطورها ؛ ولكن ما يعطي آراءه دلالة موضوعية ، وتأمله كمالاً ، وعمله معنى ، وجهدَه الفلسفي محتوى أونتولوجياً ، لا بدّ أن يأتيه من مكان آخر .

من أين تأتي هذه المقدمات التي لا يستطيع التفكير أن يستغني عنها ، انه لمن المستحيل أخيراً معرفة ذلك . انها تمدّ جذورها في الشامل الذي يجعلنا نحيا . اننا نميل ، اذا غابت عنا قوة الشامل ولو قليلًا ، الى الاستسلام الى عمليات النفي الخمس المتعلقة بفقدان الإيمان .

ان النظرة السطحية ترينا أن مقدمات التجربة الحسية تأتي من العالم ، ومقدمات الايمان من التراث التاريخي . وعلى هذا الشكل

الخارجي ، لاتكون المقدمات سوى خيوط هادية ينبغي علينا أن نعثر على المقدمات الحقيقية بمساعدتها . والواقع أن هذه المقدمات الخارجية خاضعة أيضاً لفحص مستمر ، لايعمل الفهم فيه كقاضٍ قادرٍ بنفسه على تمييز الحق ، وانما كوسيلة : فهو يستخدم للتحقق من تجربة بتجربة أخرى ، ويستخدم أيضاً للتحقق من ايمان تقليدي بإيمان آخر ، ويستخدم في الوقت نفسه في وضع كل تقليد موضع التجربة بمواجهته باستيقاظ القيم الأصيل في ينابيع الذات نفسها .

في العلوم ، تثبّت من أجل التجربة التصورات التي لابد منها والتي تفرض نفسها على كل واحد بمجرد أن يسلك السبل المتفق عليها ؛ وفي الفلسفة يصبح بلوغ شعور أعمق بالإيمان ممكناً ، بفضل تحقيقٍ واعٍ للتقليد .

ان المرء لايدافع عن نفسه ضد الخرافة بأن يحقق عليها نصراً مباشرا ، ولكن بأن يقف من جهة ضد المطامح العقلية الى معرفة مزعومة يمكن البرهان على زيفها ، وبأن يقف من جهة أخرى ضد مطامح الإيمان العقلية التي تبدو زائفة أيصاً .

عندما تعلن مبادىء الإيمان الفلسفي ، يبدأ الخطأ عندما ينسب الى هذه المباديء دور نقل محتوى ما . والواقع أن أي مبدأ منهـا لايتضمن أي موضوع مطلق ؛ هذه المبادىء إشارات على الاصح ، الى لانهـائي يغدو مشخصاً . وعندما يكون هذا اللانهائي حاضراً في الايمان تصبح صفة كيان العالم غير المحددة مظهراً مبهماً لهذا الأساس .

لو أن انساناً ممن وهبوا أنفسهم للفلسفة يعتنق هذه المباديء ، فإنها تصبح شيئاً مماثلاً لاعـلان الإيمان . فلا ينبغي للفيلسوف أن

يستخدم لا معرفته وسيلة تتيح له أن يتخلص من أي جواب . إنه يبقى حذراً بالتأكيد من الوجهة الفلسفية ويردد : «لست أدرى ، بل انني لست أدري إذا كنت أؤمن؛ ولكن إيماناً كهذا ، مصوغاً في مباديء كهذه، يبدو لى مليئاً بالمعنى ، ولعلني أريد أن أتجرأ على الإيمان بها وأن تكون لي القوة لأوفق حياتي معها » . ولهذا يظل لديه توتر بين التردد الظاهر والألفاظ الملتبسة ، وبين حقيقة سلوك جازم وصادر عن تصميم .

٩

تاريخ الانسانية (١)

لا توجد واقعة ضرورية أكثر من التاريخ لوعينا الشعوري بذواتنا . فالتاريخ هو الذي يقدم لنا أوسع أفق انساني ، وهو الذي ينقل الينا قيم التراث الجديرة بأن تكون أساساً لحياتنا ، وهو الذي يبين لنا النظم التي ينبغي أن نطبقها في الحاضر . انه يجعلنا نجتاز حالة التبعية لعصرنا ، وهي الحالة التي نحن فيها دون أن نشعر ، ويعلمنا أن نرى أسمى الاحتمالات وابداعات الإنسان التي لاتنسى .

وقد لانعرف كيف نستفيد بصورة أفضل من أوقات فراغنا الا اذا تآلفنا مع روائع الماضي وأخذنا الكوارث التي تجعل كل شيء ينتهي الى الضياع بعين الاعتبار . ونحن نفهم تجربتنا الحالية في مرآة التاريخ بصورة أفضل . وما ينقله الينا يصبح حيّاً في نظرنا على ضوء زمننا . وتستمر حياتنا في حين لا ينفك الماضي

(١) لقد استخدمت أحياناً في هذا العرض مقاطع حرفية من كتابي في منابع التاريخ وغاياته .

والحاضر يلقيان الضوء احدهما على الآخر .

ولا يثير التاريخ اهتمامنا حقاً ، الى عندما نظن أننا نرى الأشياء عن كثب ، في حقيقتها الواقعة الحسية ، بل وعندما نتعلق بالتفاصيل . ولكننا حين نتفلسف ، نقتصر على بعض الاعتبارات العامة التي تبقى مجردة بالضرورة .

* * *

يمكن للتاريخ الشامل أن يبدو كسديم من الحوادث العارضة . فعلى الجملة يبدو كل شيء مختلطاً كما يحدث في دوامات الطوفان . فلا تنتهي من المضي من غموض الى غموض ، ومن شقاء الى شقاء مع فسحات مضيئة قصيرة من الهناء ، فكأنها جزر يدعها التيار جانباً لحظة قبل أن يغرقها هي أيضاً ، وبالجملة ، إذا استعرنا صورة لماكس فيبر ، انه طريق يرصفه الشيطان بالقيم المهدّمة .

لا ريب في أن المعرفة تكشف بعض الروابط بين الحوادث، وعلاقات سببية ، مثل تأثير الاختراعات التقنية في طرق العمل ، وتأثير طرق العمل في بنية المجتمع ، وتأثير الفتوحات في السلالات العرقية ، وتأثير تقنية الحرب في المنظمات العسكرية ، وتأثير المنظمات العسكرية في بنية الدولة ، وهلم جراً الى غير نهاية . ثم تظهر ، وراء العلاقات السببية ، بعض المظاهر الإجمالية ، مثل استمرار نمط روحي عبر سلسلة من الأجيال : فنشهد عصور الثقافة المتعاقبة تنبع واحداً من الآخر ، ونشهد تطور وحدات الثقافة الكبرى المغلقة على نفسها . وقد رأى شبنجلر وأخلافه أن ثقافات

من هذا القبيل تصدر عن جمهور البشر الذين يقنعون بأن يحيوا كما تنمو النباتات في التربة وتزهو وتموت . ولا يمكن تحديد عدد هذه الثقافات — لقد عد شبنجلر ثماني منها حتى الآن ، وعدّ توينبي إحدى وعشرين — وليس بينها سوى علاقات ضئيلة أو لا علاقة بينها .

ليس للتاريخ ، إذا نظرنا إليه على هذا النحو ، أي معنى ، أو أية وحدة ، أو أية بنية . إننا لانجد فيه إلا علاقات سببية متعددة إلى درجة أنها تظل مستغلقة على الفكر ، أو وحدات مورفولوجية كتلك التي نجدها أيضاً في سياق ظواهر الطبيعة . بل ان هذه الأخيرة لا يمكن لها أن تثبت في التاريخ ، الا بقدر من الدقة أضأل بكثير .

غير أن فلسفة التاريخ توجب البحث عن معنى التاريخ الشامل ووحدته وبنيته . ولا يستطيع التاريخ أن يستهدف غير الإنسانية كلها .

فلنحاول أن نرسم مخططاً للتاريخ الشامل :

لقد كان البشر يعيشون على الأرض منذ مئات الوف السنين . وقد قدّم الدليل على ذلك بالهيا كل العظمية التي عثر عليها في طبقات جيولوجية يمكن تحديد تاريخ تشكلها . وقد كان يعيش بشر مماثلون لنا تماماً من الوجهة التشريحية منذ عشرات الوف السنين ، ونحن نملك بقايا من أدواتهم ، بل ومن لوحاتهم التي رسموها . ولم يكن لدينا تاريخ متتابع ومرتكز على الوثائق الا منذ خمسة

آلاف سنة أو ستة آلاف .

يقدم هـذا التاريخ أربعة اطوار منفصلة بعضهـا عن بعض انفصالاً عميقاً :

١ً – ليس بوسعنا الا أن نستدل استدلالاً على المرحلة الكبرى الاولى : مرحلة ولادة اللغة، واختراع الادوات ، وفن اشعال النار والاستفادة منها . انـه العصر البروميثي (١) أساس التاريخ كله ، حيث يصير الانسان انساناً في آخر الأمر ، بالقيـاس الى وضع انساني بيولوجي محض ليس بوسعنا أن نتخيـله . متى حدث ذلك ؟ وكم من الوقت استوجب اجتياز المراحل المتتاليـة ؟ اننـا لا نعرف شيئاً عن ذلك . لا بدّ أن هذا العصر يقع بعيداً جداً في الماضي ، ويساوي عدة أضعاف مدة العصر التـاريخي المزوّد بالوثائق ، الى درجة أن هذا الأخير يكاد يختفي إلى جانبه .

٢ً – وبين سنة ٥٠٠٠ وسنـة ٣٠٠٠ قبل الميلاد ، تشكلت الحضارات القديمة العريقة في القدم في مصر ، وما بـين النهرين ، والهند ، وبعد ذلك بقليل في الصين على ضفاف نهر الهوانغ – هو . فكانت جزراً صغيرة من النور في الكتلة الانسانية الواسعة التي كانت تسكن الكوكب كله . في ذلك الوقت .

٣ً – وحوالي سنة ٥٠٠ قبل الميلاد – في الفترة الممتـدة من من سنة ٨٠٠ الى سنة ٢٠٠ – وضعت الأسس الروحية للإنسانية ،

---

(١) نسبة إلى بروميثيوس الذي تظهره الاساطير اليونانية بمظهر من أقام الحضارة الانسانية الاولى (المعرب) .

تلك الأسس التي ما تزال الإنسانية حتى الآن تمتح منها جوهرها ، وقد حصل هذا بصورة متآنية ومستقلة ، في الصين ، والهند ، وفارس ، وفلسطين ، واليونان .

٤ً — ومنذ ذلك الحين لم تحدث إلا حادثة واحدة جديدة بكل ما في الكلمة من معنى ، وحاسمة من الناحيتين الروحية والمادية ، أثرت في التاريخ الشامل تأثيراً من مستوى ما سبقها ألا وهي ظهور العصر العلمي — التقني . لقد كان يتهيأ في أوروبة منذ نهاية العصر الوسيط ، وتكوّن من الناحية الفكرية في القرن السابع عشر ؛ ونما نمواً واسعاً منذ نهاية القرن الثامن عشر ، وقد اتخذ تطوره سرعة متزايدة منذ بضع عشرات السنين فقط .

* * *

فلنلق نظرة على الطور الثالث ، حوالي سنة ٥٠٠ قبل الميلاد. لقد كان هيجل يقول : « ان التاريخ كله يذهب إلى المسيح ويأتي منه . ان ظهور ابن الله محور التاريخ الشامل » . إن طريقتنا في احصاء السنين تشهد كل يوم على هذه البنية المسيحية المعطاة للتاريخ. وعلتها أنها ليست بذات قيمة الا بالنسبة الى المسيحي . وحتى في الغرب ، لم يربط المسيحيون تصورهم الاختباري عن التاريخ بهذا الاعتقاد . فهم يفصلون التاريخ المقدس عن التاريخ الدنيوي بأن ينسبوا الى كل منها معنى مختلفاً .

ان محور التاريخ ، على فرض وجوده ، لا يمكن العثور عليه الا في التاريخ الدنيوي ، وبصورة اختبارية ، كواقعة ذات قيمة

بحد ذاتها ، بالنسبة الى البشر جميعاً ، ومن ضمنهم المسيحيون . ينبغي له أن يفرض نفسه على الغرب وعلى آسية ، ، على البشر جميعاً دون تدخل نظام صادر عن هذه العقيدة الخاصة أو تلك . ولعلنا نعثر على هذا النحو على إطار مشترك لجميع الشعوب يتيح لكل امرىء أن يفهم حقيقته التاريخية على نحو أفضل .

ويبدو لنا أن محور التاريخ هذا يقع في التطور الروحي الذي حدث بين سنة ٨٠٠ وسنة ٢٠٠ قبل الميلاد . في هذه الفترة انبثق الإنسان الذي ما زلنا نعيش معه حتى اليوم . فلنسمّ هذا العصر باختصار « العصر المحوري » .

في هذا العصر ، تحدث أمور فائقة وبصورة متآنية . ففي الصين يعيش كونفوشيوس ولاو ـ تسي ، ونشهد ولادة اتجاهات الفلسفة الصينية كلها ؛ إنه الزمن الذي يعلّم فيه مو – تي ، وتشوانغ – تسي ، وليي – تسي ، وآخرون لا حصر لهم . وفي الهند تؤلف الأوبانيشاد ؛ انه زمن بوذا ، وتبين جميع الاحتمالات الفلسفية ، حتى الريبية والمادية ، وحتى السفسطائية والنزعة العدمية ، كما هو الحال في الصين . وفي فارس يبسط زارادشت نظرته القاسية الى العالم حيث يبدو الكون ممزقاً بتأثير المعركة الناشبة بين الخير والشر ، وفي فلسطين ينتصب الأنبياء ، من ايليا ، مروراً بأشعياء وارميا ، حتى أشعياء الثاني . وفي اليونان ، حيث كان هناك هوميروس ، والفلاسفة بارمنيدس ، وهيراقليطس ، وأفلاطون ومؤلفوا المأساة ، وتوسيديدس ، وارخميدس . كل مالا يمكن لهذه

الاسماء إلا أن تثيره قد كبر أثناء بضعة القرون هذه ، وفي وقت واحد تقريباً ، في اليونان ، وفي الهند ، وفي الغرب ، دون أن يعرف هؤلاء الناس شيئاً بعضهم عن بعض .

تكمن الجدة في هذا العصر في أن الانسان في كل مكان يعي بشعوره الوجود في مجموعه ، وذاته وحدوده . وهو يمارس تجربة العالم المخيف وعجزه الخاص به . وهو يطرح أسئلة جوهرية وحاسمة ، ويتطلع ، أمام الهوة الفاغرة ، الى تحرره وإلى خلاصه . وعندما يعي حدوده ، يضع نصب عينيه ، في الوقت نفسه ، أسمى الاهداف . فهو يلتقى بالمطلق في اعماق الذات الشاعرة وفي وضح العلو .

حينئذ تجرّب سبل متناقضة . فالمناقشة ، والشيع ، وتفسخ الوحدة الروحية (والذي كان يظهر بصورة مستمرة مع ذلك في التأكيدات المتناقضة) ، هذا كله ولّد قلقاً واضطراباً وصلا إلى حد الفوضى الروحية .

في هذا الزمن بالذات قامت المقولات الأساسية التي مازلنا نفكر وفقها اليوم ، وكذلك الاديان الكبرى التي تدعم حياتنا .

وعلى أثر هذا التطور ، وجدت التصورات ، والعادات ، والظروف الاجتماعية نفسها - هي التي كانت حتى ذلك الحين معترفاً بها بصورة لا شعورية ولا تناقش - موضوعةً موضع البحث . ودخل كل شيء في الدوامة .

وقد انتهى العصر الأسطوري وبداهاته المطمئنة . وبدأت

معركة ، هي معركة الاتجاه العقلي والتجربة الوضعية ضد الأسطورة، معركة لصالح علو الإله الوحيد ضد الشياطين ، معركة يقودها السخط الخلقي ضد الآلهة المزيفة . إن الأساطير تتحول ، وهي تأخذ عمقاً جديداً في اللحظة التي تنهدم فيها الاسطورة في مجموعها .

ولم يعد الإنسان مغلقاً على نفسه . فهو ينفتح ، لأنه غير واثق من نفسه ، على امكانات جديدة وغير محدودة .

ولأول مرة وجد فلاسفة . وتجرأ أناس ، منعزلين ، ألا يعتمدوا إلا على أنفسهم . وبوسعنا على هذا النحو أن نقارب بين النساك والمفكرين البداة في الصين وبين نسّاك الهند ، وبين الفلاسفة اليونان ، وبين أنبياء اسرائيل ، مهما اختلفوا في ايمانهم ، وسلوكهم ، وموقفهم الداخلي . إن الإنسان لقادر على أن ينتزع نفسه داخلياً من العالم وأن يضعه بكامله في مواجهته . وهو يكتشف في نفسه المنبع الأصيل الذي يتيح للمرء أن يسمو فوق ذاته وفوق العالم .

وفي الوقت نفسه ، يعي الإنسان التاريخ بشعوره . فيبدأ شيء ما فائق المألوف ، ولكن في الوقت ذاته ، يحس المرء ، ويعرف أنه مسبوق بماضٍ لا نهاية له . إن الفكرُ البشري يجد نفسه ، منذ بداية استفاقته على الشعور الحقيقي ، محمولاً بالذكرى، وهو يشعر بان الأوان قد فات ، بل هو يمارس ، أحياناً ، شعورا بالانهيار .

إن المرء يريد أن يضع خططاً ليوجه مجرى الحوادث ،

ويريد أن يصلح أو يحقق لأول مرة ظروفاً اجتماعية يعتقد أنها جيدة . ويتخيل خير طريقة لتنظيم حياة البشر المشتركة ، ولإدارتها وحكمها . ان أفكارا إصلاحية هي التي تقود العمل .

وتقوم الحالة الاجتماعية ايضاً في المناطق الثلاث نقاط تشابه . فتعدد الدول الصغيرة والمدن ، المصطرعة جميعاً بعضها ضد بعض، أتاحت المجال مع ذلك في البداية لازدهار مدهش .

ولكن قد لا ينبغي لنا أن نعتقد بان العصر الذي حصل أثناءه هذا التطور الحاصل جيلاً بعد جيل يظهر ببساطة كتطور صاعد . فقد وجد خرابٌ وخلقٌ في الوقت نفسه ولم يحصل اكتمال قط . ولم تكوّن أعلى الامكانات ، عند تحققها لدى أفراد منعزلين ، خيراً مشتركاً قط . فما كان في البداية حريةً في الحركة غدا في آخر الأمر فوضى . وعندما فقد العصر وثبته الخلاقة ، رأينا الآراء في الثقافات الكبرى الثلاث تثبت في مذاهب وشهدنا تسوية عامة . وعندما صار انعدام النظام زائداً عن الحد ، أحس الناس بالحاجة إلى أن يرتبطوا من جديد بإحياء أوضاع ثابتة .

وقد كانت النهاية في البداية سياسية . فقد انبثقت في الوقت نفسه تقريباً امبراطوريات واسعة وجبارة ، ففي الصين (تسين — شي — هوانغ — تي) وفي الهند (سلالة الموريا) وفي الغرب (الامبراطوريات الهيلينستية والأمبراطورية الرومانية) . وفي كل مكان في الانهيار ، عرف الناس أولاً كيف يحققون نظاماً ، وتنظيماً

تقنياً قائماً على تخطيط .

* * *

وما تزال حياة الانسان الروحية ، حتى أيامنا هذه ، مرتبطة بالعصر المحوري . ففي الصين ، وفي الهند ، وفي الغرب حصلت رجعات الى الوراء عمداً ألا وهي حركات الإحياء . صحيح أن الإبداعات الروحية الكبرى لم تنقطع ، ولكنها كانت تحرضها معرفة القيم المكتسبة في العصر المحوري .

وعلى هذا النحو ، يمضي خط التاريخ من المرحلة الأولى حيث غدا الإنسان عينَ ذاته ، عبر الحضارات العريقة في العصور القديمة الأولى ، حتى يصل الى العصر المحوري الذي ظلت تواليه خصبةً حتى أيامنا هذه تقريباً .

ويبدو أن خطاً جديداً قد بدأ منذ ذلك الحين . ويمكن الموازنة بين عصرنا العلمي – التقني كبداية ثانية وبين اكتشاف الأدوات والنار الأول فقط .

وإذا جرؤنا على تقديم افتراض يقوم على المماثلة المحضة ، فإنه يكون كما يلي : إننا سنمر ببنىً مماثلةٍ للمنظمات المخططة في العصور القديمة الأولى ، كمصر التي هاجر منها اليهود والتي نظروا اليها بنفور وكأنها سجن للإصلاح منذ أن استقروا في مكان آخر . ولعل الإنسانية أن تسير ، عابرة هذه المنظمات العملاقة ، نحو عصرٍ محوري جديد ، ما يزال بالنسبة الينا بعيداً ، لا يرى ، ولا يمكن

تخيله ، عصرٍ يشهد المجيء الحقيقي للإنسان .

إننا نعيش ،اللحظة ، في زمن كوارث مريعة . ويبدو أن كل ما اجتزناه ينبغي ان يتلقى ترميماً دون أن نرى أيضاً بوضوح اسس صرح مقبل .

وتكمن الجدة اليوم في أن التاريخ ، في عصرنا ، قد غدا لاول مرة تاريخاً شاملا . فاذا قيس التاريخ منذ القديم حتى الآن، بالوحدة الحالية للكرة الارضية كما تصنعها وسائلنا في الاتصال ، فانه لا يعدو أن يكون مجموعة من الاخبار المحلية .

إن ما نسميه « التاريخ » قد انتهى بالمعنى الذي كنا نعطيه لهذه الكلمة . فقد مر كلحظة مؤلفة من خمسة آلاف سنة بين مئات ألوف السنين في ما قبل التاريخ التي انتشر الإنسان أثناءها على سطح الكوكب ، وبين المطلع الحالي للتاريخ بمعنى الكلمة . ان هذه الآلاف من السنين إذا قيست بما سبقها وبالامكانات المقبلة ، لا تعد سوى فترة قصيرة من الزمن . ان ما نسميه التاريخ يأخذ معنى جديداً : إنه الجهد يبذله البشر كي يعثروا على انفسهم ، وكي يجتمعوا من اجل عملهم في التاريخ الشامل ، وكي يحصلوا ، على الصعيد الفكري وعلى الصعيد التقني ، على التجهيزات الضرورية للرحلة. ونحن لم نتجاوز مرحلة البدء .

تحت سماء كهذه ينبغي لنا أن نتوجه عندما نميل الى رؤية الحقائق الواقعة في زمننا بمنظار أسود ، أو الى أن نعدّ التاريخ البشري كله ضائعاً . انه لجائز لنا أن نؤمن بالاحتمالات المقبلة المبذولة

للجنس البشري . ان كل شيء يبدو كئيباً اليوم ، اذا نظرنا الى الأشياء عن كثب ؛ وتنعكس الآية إذا ما تراجعنا الى الوراء . إننا بحاجة ، كي نتثبت في هذا الأمل ، الى نظم يقدمها لنا التاريخ الشامل مأخوذاً في مجموعه .

ويجوز لنا أن نؤمن بالمستقبل بعزم وتصميم بمقدار ما نزداد اندماجاً في الحاضر باحثين عن الحقيقة والنظم ذات القيمة في وضع الإنسان

* * *

اننا نبحث عن **معنى التاريخ** . فمن يؤمن بأن التاريخ يتجه نحو هدف من الاهداف ، يكن قريباً أي قرب من عدم الاكتفاء بتصور هذا الهدف وبرسم الخطط من أجل تحقيقه .

غير أنه بهذا ينبئنا بمدى عجزه . فالخطط المتهورة التي يدعي مالكو القوة أنهم يقيمونها على أساس المعرفة الكاملة بالتاريخ ، تغرق في الكوارث . والخطط التي يرسمها أناس منعزلون في حلقتهم الضيقة تفشل أيضاً ؛ أو تصل ، بتدخل عوامل أخرى ، الى حالة مغايرة تماماً ، ذات معنى آخر لم يكن ضمن أية خطة . ان مجرى التاريخ يبدو مثل آلة للطحن لا يفلت منها أحد ، أو كمعنى يمكن أن يؤول الى غير نهاية ، معنى يتجلّى على غير انتظار بحوادث جديدة ، ويظل مكتسباً دائماً ، معنى لا نعرفه أبداً وإن كنا نوليه ثقتنا .

اذا كان معنى التاريخ في نظرنا هو التحقيق الأرضي لحالة

من السعادة النهائية ، فانه ليس بوسعنا أن نعثر على أي امتثال لها في فكرنا ولا على أية إشارة سابقة في التاريخ الذي جرى حتى الآن . بل ان التاريخ البشري يتكلم ، بالاحرى ، ضد هذه الفكرة : فهو يمضي الى الامام بثغرات ، متبعاً طريقاً فيه نجاح هزيل ودمار كامل . فليس بوسعنا أمام السؤال : ما معنى التاريخ ؟ أن نجيب بأن نصوغ له هدفاً .

ان كل هدف فهو هدف خاص ، وموقت ، ولعله أن يكون متجاوزاً . فلن يمكننا أبداً ، أن ننظم مجمل التاريخ وكانه تاريخ وحيد يتقرر فيه شيء ما في مجموعه ، لن يمكننا ذلك دون أن نهمل حقائق واقعة أساسية .

ماذا ينتظر الله من البشر ؟ ربما كان من الجائز لنا أن نكوّن عن ذلك فكرة واسعة وغير محدودة : فالتاريخ هو المكان الذي يتجلى فيه الإنسان كما هو كائن ، وما يمكن أن يكون ، وما يصير اليه ، وما هو جدير به . ان أكبر تهديد في الوضع الإنساني لا يزال مهمة من المهام . وعندما يتحقق الوضع الإنساني على صعيد رفيع ، فان مقياس الأمن ليس وحده ذا قيمة .

ولكن التاريخ يعني أكثر من ذلك بكثير : إنه المكان الذي يتجلى فيه وجود الألوهية . ان الوجود يتجلى في الإنسان المرتبط بغيره من الناس . لأن الله لا يتجلى في التاريخ بطريقة وحيدة تلغي ما عداها . فكل انسان ضمناً في علاقة مباشره معه . ففي تشعب

التاريخ الذي لاينفد ، يلح مع ذلك في كل مكان حق ذلك الذي يظل غير قابل لأن يحل محله شيء ، ذلك الذي لاينتج من شيء .

ان هذا كله يبقى غامضاً . يمكننا فقط أن نقول : ليس لنا أن نأمل في شيء إذا كان ما نريد أن نفوز بالسعادة المشخصة لكي نصنع منها اكتمالاً تاماً على الأرض ونتخيل للإنسان سلفاً شروط حياة فردوسية ، ولكن يمكننا أن نأمل في كل شيء ، إذا كان ما يهمنا هو العمق الذي يبلغه الانسان في وضعه ، ذلك العمق الذي ينفتح مع الإيمان بالله . ليس لي ان آمل في شيء ان كنت لا أنتظره الا من خارج ، ولكن بوسعي أن آمل في كل شيء اذا كنت ، من صميم ذاتي ، أتوكل على العلو .

* * *

ليس من الممكن أن نحدد بصورة قاطعة هدف التاريخ النهائي ؛ غير أنه يمكن تحديد هدف يكون هو نفسه الشرط الذي ينبغي أن يتحقق كي تنفتح أمام الإنسان أسمى الامكانيات ألا وهو : **وحدة الانسانية .**

هذه الوحدة لا يمكن أن تُبلغ بتعميم عقلي قائم على العلم . فهذا الأخير يفسح المجال ، في الواقع ، أمام اتفاق الناس على صعيد الفهم ، ولكن ليس على صعيد كيانهم كله . ولا تكمن الوحدة في دين من الأديان العامة يمكن أن يحدد بالإجماع وفق اقتراحات مؤتمر للأديان . وهي لا تتحقق أيضاً بالاتفاقات التي يمكن أن يعلنها الحس السليم البسيط بلغته العقلية . فلا يمكن

الحصول على الوحدة إلا انطلاقاً من أعماق التاريخية . وهي لا يمكن أن تكون معرفة مشتركة . إنها حاضرة في التواصل غير المحدود بين كائنات مختلفة تاريخياً ، يستمر الحوار بينها دون أن يبلغ أية نتيجة ؛ وهذا الحوار يغدو ، بمقدار ما يرتفع ويسمو ، معركة صافية أشعلها الحب .

ولكي تكون علاقة" جديرة" حقاً بالإنسان كهذه ممكنة" ، ينبغي أن تكون فسحة مهيأة لا يسودها أي عنف . ويمكننا أن نتخيل إنسانية موحدة من أجل الحصول عليها ، ممثلة في نظام تكفل فيه شروط الحياة المادية ؛ وهذا هو الهدف الذي يكرس كثير من الناس جهودهم من أجله . ولا يبدو أن وضع الإنسان هذه الوحدة – التي لا تتعلق الا بشروط الحياة ، والتي لا تدعي مطلقاً أنها تحدد دستوراً للإيمان مشتركاً يفرض نفسه على الجميع – هدفاً نصب عينيه ، طوباوي تماماً ، اذا كان مستعداً لنضال روحي عنيد ، مستخدماً علاقات قوة كما توجد في الواقع ، ومعتمداً على حالات محتومة .

ان شرط هذه الوحدة هو اقامة شكل للحياة السياسية مقبول من الجميع لأنه يمنح الجميع أعظم فرص الحرية . هذا الشكل الذي لم يدرك مبدؤه ويتحقق جزئياً الا في الغرب ، هو الدولة القائمة على الحق ، والشرعية المستندة الى الانتخابات والقوانين ، وامكان تعديل القوانين بطرق مشروعة . هنا تكافح العقول لاكتشاف القضيه العادلة ، وللسيطرة على الرأي العام ، ولجعل أكبر عدد ممكن من

الناس يرون الأشياء بوضوح ويوجهون أنفسهم على خير وجه بفضل استعلام جيّد .

والحروب تنتهي في نظام عالمي للحق ، حيث لاتملك أية دولة سيطرة مطلقة . فهذه تكون ملكاً للإنسانية وحدها ، لكي تضمن النظام القضائي وعمله .

ولكن حتى لو أرادت الإنسانيـة التواصل ، وحتى لو كانت مستعدة لنبذ العنف لصالح نظام قضائي قادر على التطور نحو العدالة على الأقل ، ان لم يكن عادلاً ، فإن أي تفاؤل تولده قناعـــة سمحاء الى هذا الحد ، لا يمكنه أن يسوقنا الى الإيمان البسيط بأن المستقبل سيحمل لنا الخلاص . فهناك على الأصح مجال لأن نفكر بالعكس .

إن أي واحد منا يعرف جيداً أننا نريد الغلبـة بأي ثمن ؛ وأننا ننفر من الرؤية الواضحة في ذواتنا ، والسفسطة تتيـح لنـا أن نلجأ الى الفلسفة نفسها كي نغرق الحقيقة في الظلمة ؛ وأننا ندفع عنا ما هو غريب عنـا بدلاً من أن نسعى الى التواصل ؛ وأننـا نحب القوة والعنف . ان الجمـــاهير تنجر الى تجريب الفرص التي تقدمها الحرب ، مدفوعة بأمل أعمى في الربح وحاجة وحشية الى المغامرة تجعلها مستعدة للتضحية بكل شيء ولمجابهة الموت . هـذه الجماهير نفسها ، نراها ، بالمقابل ، ضئيلة الاستعداد للزهد ، والتوازن والصبر ، وبناء معتدل لنظام اجتماعي مستقر . ونرى الأهواء تشق

لنفسها بالقوة ، ودون أن تلقى مقاومة تذكر ، طريقاً عبر كواليس الفكر كلها .

ونحن نرى أيضاً ، إذا نظرنا نظرة تجريدية الى الصفات الإنسانية ، الظلمَ الملازم للمؤسسات جميعها ؛ ونرى ، في حالات معينة ، انبثاق مشكلات لا يمكن أن تحل بالعدالة ؛ من هذا القبيل مثلاً مشكلة توزيع السكان ، في حالة ازدياد الكثافة ، أو امتلاك فرد لوحده شيئاً يطمع فيه الجميع ولا يمكن تقسيمه .

ولهذا يبدو أن حداً يقوم لا محالة حيث لا بد من ولادة العنف مهما كان الشكل الذي يتخذه هذا العنف . فيطرح السؤال الخالد نفسه مرة أخرى : أهو الله ، أهو الشيطان الذي يحكم العالم ؟ ولا يتيح لنا أن نؤكد أن الشيطان في آخر الأمر يعمل في خدمة الله ، إلا ايمان لا مبرر له .

* * *

يحدث لنا ، كأفراد ، أن نرى حياتنا تجري كمجرد توالي لحظات ، وتنجرف في تنافر المصادفات والحوادث الساحقة ، في حين يبدو أن التاريخ يبلغ غايته ولا يترك خلفه الا سديماً . حينئذ فقط نسعى الى أن نندفع في وثبتنا لكي نرتفع في قفزة فوق كل واقع تاريخي .

ينبغي علينا ، ولا ريب ، أن نحافظ على شعورنا بماهية عصرنا وحالتنا . ولا يمكن لفلسفة حديثة أن تنتشر دون أن توضح أن كل امرىء معطى للحقيقة الواقعة في زمان ومكان معينين . ولكن

رغم أننا نتحمل شروط زمننا ، فإن هذا لا يعني أن هذه الشروط تلهم جهدنا الفلسفي ؛ فهذا يأتي ، كما هو الأمر في كل زمان ، من الشامل . وليس من الجائز لنا أن نزيح عن عاتقنا عبء مهمة صنع ذواتنا بأنفسنا ، ونلقيها على عصرنا ، وليس من حقنا أن نخضع له . اننا ، على العكس ، بسعينا الى الرؤية بوضوح أكثر فيه ، نجهد لنبلغ ما وراءه ، العمق الذي يمكن لحياتنا أن تمد جذورها فيه .

ولا ينبغي أيضاً أن نؤله التاريخ . فلسنا مرغمين على قبول الصيغة الملحدة التي تجعل من التاريخ الشامل الحَكَمَ الأخير . فهو ليس المحكمة العليا . وليس الفشل حجة يمكن أن نعارض بها الحقيقة القائم أساسها في العلو . اننا بتمثلنا التاريخ ، ننفذ الى ما وراءه ونلقي مرساتنا في الأبدية .

١٠

الاستقلال الفلسفي

ان استقلال الإنسان ينفر من كل حركة استبدادية سواء كانت هذه الحركة ايماناً وثوقياً يدعي امتلاك الحقيقة الوحيدة ذات القيمة بالنسبة الى الجميع ، أو كانت دولة تزعم أنها تجسّد كل ماهو إنساني في الجهاز الذي يضمن لها سلطانها ، دون أن تترك شيئاً لسلطة الفرد : فأوقات الفراغ نفسها ينبغي أن تنسجم مع الخط العام الذي حددته . فيبدو أن الاستقلال يختفي من غير ضجة ، غارقاً في الفكر الجماعي ، والعادات ، والشعارات التي لاجدال فيها والتي تنصب على الحياة بأكملها .

ولكن التفلسف يعني بالضبط الكفاح في كل الظروف من أجل الاستقلال الداخلي . فما هو هذا الاستقلال ؟

* * *

يوجد منذ العصور القديمة نموذج للفيلسوف ، فهم كأنه الإنسان المستقل على خير وجه . انه مستقل أولاً لأنه ليست لديه حاجات ،

فهو متحرر من عالم الخيرات المادية ومن طغيان الغرائز ، ويعيش حياة الزهد . وهو ثانياً لا يعرف الخوف : فلقد بدّد كذب الأساطير التي تبذر الأديان بواسطتها بذور الذعر . وهو ثالثاً لا يسهم في أمور الدولة والسياسة ، ويعيش في سلامٍ على الهامش ، دون أن يرتبط بشيء ، كمواطن عالمي . وهو يعتقد ، على أية حال ، أنه قد بلغ استقلالاً مطلقاً ، ووجهة نظر خارجة عن الأشياء ، وأنه قد صار بذلك لا يؤثر فيه مؤثر ولا يتزعزع .

إنه يوحي بعد ذلك بالأعجاب ، ولكنه يوحي أيضاً بالحذر . وهو يدلّل ، بالتأكيد ، على نحو ما تجسّد في وجوه مختلفة ، على استقلال قلّ نظيره ، استقلال يحافظ عليه في الفقر ، والعزوبة ، والامتناع عن كل فعالية مهنية أو سياسية . وهو يدلّل على امكان سعادة ليس لها شرط خارجي ، سعادةٍ تكمن في الشعور بأنه ليس أكثر من مسافر على الأرض ، وفي عدم الاكتراث الكامل ازاء ضربات القدر . بيد أن عدداً من هذه الوجوه يجسد أيضاً شعوراً بالذات يفوق الحد ، وإرادةَ سلطانٍ عظيمة ، وبالتالي شعوراً بالخيلاء والزهو ، وبروداً فريداً على الصعيد الإنساني ، وعداءً بشعاً للفلاسفة الآخرين . وكلهم يعلّمون تعليماً وثوقياً . واستقلالهم بعيد عن أن يكون استقلالاً صافياً الى حد أنه يتخذ غالباً مظهر تبعية حقيقية ، يجهلها الفيلسوف نفسه ، وتصل الى حد يبعث على السخرية أحياناً .

ومع ذلك ، فإن في ذلك بالنسبة إلينا ، الى جانب دين

الكتاب المقدس ، منبعاً ممكناً للاستقلال . فالمرء ، بمعاشرته هؤلاء الفلاسفة ، يحسّ ارادة الاستقلال الخاصة به تعظم ، وربما كان يرجع ذلك على وجه التحديد إلى أنه يرى بأم عينه استحالة الثبات في نقطة معزولة حيث يكون المرء مقطوع الصلة بكل شيء . هذه الحرية المطلقة المزعومة تغدو لتوّها تبعية أخرى : من الناحية الخارجية للعالم الذي سعى سعياً حثيثاً للحصول على اعجابه ، ومن الناحية الداخلية للأهواء التي يراد تجاهلها . إن الطريق الذي اتبعه فلاسفة العصور القديمة المتأخرة ليس مصنوعاً لنا . انهم يظلون الى حد ما وجوهاً سامية أمام عيوننا ؛ ولكنهم يبدون لنا ، رغم أنهم كافحوا من أجل الحرية ، وكأنهم أشباح جامدة وأقنعة لا تخفي وراءها شيئاً .

وهكذا نرى الاستقلال يتحول الى نقيضه عندما يعد نفسه مطلقاً . فبأي معنى يمكننا أن نكافح من أجل استقلالنا ؟ أن الجواب ليس سهلاً

* * *

ان الاستقلال ملتبس تقريباً بصورة لا علاج لها . فلنرَ بعض الأمثلة على ذلك :

إن الفلسفة ، والميتافيزيقا بوجه خاص ، تتبسّط في ألعابها التأملية وترسم صوراً من الأفكار تظل الذات تولـّدها سامية بالنسبة اليها ، بسبب الإمكانات اللانهائيـة التي تظل مفتوحة أمامها .

ولكن عندئذ يطرح السؤال التالي : هل الإنسان سيّد أفكاره لأنه يستغني عن الله ولأنه يستطيع أن يتابع لعبته الخلاقة دون أن يرتبط بأي أساس ، على هواه ، ووفق قواعد وضعها بنفسه ، مفتوناً بالشكل الذي يولّده ؟ أو أنه على النقيض من ذلك يظل فوق لغته الخاصة ، لأنه منوط بالله ، هذه اللغة التي يستخدمها لإلباس الكائن المطلق والتلميح اليه بصورة غير كاملة دوماً وبالتالي متغيّرة الى غير نهاية ؟

يقوم الاستقلال الفلسفي هنا في ألا يدع المرء نفسه يؤخذ بأفكاره وكأنها مذاهب . وفي ألا يخضع لها ، وفي أن يغدو سيّدها . ولكن كون المرء سيّد أفكاره يظل أمراً يحتمل وجهين : غياب كل رابطة في التحكم ، أو تعلق بالعلو .

مثال آخر : اننا لكي نحصل على استقلالنا ، نبحث عن نقطة أرخميدس خارج العالم . وانه لبحث صحيح ، غير أنه يطرح سؤال : هل تعزل نقطة أرخميدس الإنسان عن كل ما عداه ، بحيث تمنحه استقلالاً تاماً يجعل منه الهاً ، أم أن هذه النقطة الخارجة عن العالم تضعه حيث يلتقي بالله حقاً فيمارس تجربة تبعيته الكاملة الوحيدة ، تلك التبعية التي تجعله وحدها مستقلاً عن العالم ؟

وعلى أثر هذا الالتباس ينزلق الاستقلال بسهولة الى أن يختلط بعدم المسؤولية التي يظل أي سلوك بالنسبة اليها تحكيماً وكان يمكن أيضاً أن يكون على نحو آخر ، في حين أنه كان ينبغي

للاستقلال ، على النقيض من ذلك ، أن يتيح للذات أن تكمل حريتها حقاً بتحقيقها في حالتها التاريخية الخاصـــة . حينئذ تضيع الحرية ؛ ولا يبقى هنـــاك إلا أدوار ، يمثل المرء أحدها تارة ، ويمثل غيره تارة أخرى . ولهـذا الاستقلال الزائف ، ككل ما يخدعنا ، مظاهر لا نهاية لها . واليكم هذا المثال :

يمكن لنا أن ننظر الى الأشياء كلها متبنين موقفاً جماليـاً ، دون أن نشغل أنفسنا بأن نعرف إذا كنا ننظر الى بشر أو حيوانات أو أشياء . ويمكن لنـا أن نضع من السعة في هـذه الرؤية إلى حد يبدو معه أن ادراكاً أسطورياً يحصل من جديد . ومع ذلك ، فإن هذه النظرة تبقى « ميتة في عينين حيتين » ، لأنهـا لا تولد أي قرار على الصعيد الذي تمدّ حياتنا جذورهـا فيه . وحتى اذا أردنا حينئذ أن نجابه أي خطر مميت ممكن ، فإننا لا نكون مع ذلك مستعدين لأن نلقى مرساتنا في المطلق . اننا نعيش دون أن نشغل بالنا بالتناقضات والمستحيلات ، مع حاجة لا تشبع الى احساسات جديدة ، جاهدين وسط صعوبات العصر ألاّ نتأثر بها إلا أقل قدر ممكن ، محتفظين في الوقت نفسه باستقلال ارادتنا الخاصة وبتجربتنا . اننا ندافع ، ونحن نتلقى هذه الصعوبات عن منطقة داخلية حيث لا تبلغنا فيها ، ونعثر على ذروة الحياة في التعبير عما رأينا ، فنتخذ من اللغة وجوداً .

هـــذا الاستقلال الذي لا يلزم بشيء يجهل نفسه عن طيب خاطر . اذ يغدو سرور الرؤية الاندفاعة التي ترميك نحو الوجود .

ويبـدو أن الوجود يسقط عن وجهه الحجب في هـذا التفكير الأسطوري الذي هو شكل من أشكال الشعر التأملي .

بيد أن الوجود لا يسقط الحجب عن وجهه أمام من لا يهب نفسه الا لكي ينظر . فالرؤية لا يمكن أن تكفي ، وإن كانت أكثرها جدية وانعزالاً ؛ والتعبير لا يكفي أيضاً اذا كان محروماً من التواصل ، رغم اللفتات البليغة والصور الأخـاذة ، فهو يظل اللغة الديكتاتورية في المعرفة وفي النبوة .

وهكذا يمكن لوهم امتلاك الوجود أن يؤدي بالإنسان الى جهود يضيع فيها هو نفسه . انـه ينطفىء وسط مظـاهر الوجود المفتعلة ولكن هذه المظاهر المفتعلة تحتوي أيضاً طعم اهتداء محتمل . ان استياءً خفياً يمكن أن يقود الذات الى البحث واكتشاف جدية صحيحة ، جدية لا تغدو واقعية إلا بحضور الوجود الإنساني وتتحرر من الموقف المسيء الذي تكتفي فيه برؤية ما هو موجود وبعمل ما تريد .

ويتجلى الاستقلال المجرد من الالتزام أيضاً في نزوات التفكير . فبوسع المرء أن يلهو بالمتناقضات دون أن يتحمل أية مسؤولية ؛ وبوسعه ، حسب الحاجـة الآنية ، أن يتبنى أي وضعٍ كان . وانه لبارع في استخدام جميع الطرق دون أن يتابع أية واحدة منها في صفائها . يكون المرء في حالة فكرية غريبة الى أبعد حدٍّ ممكن عن العلم ، ولكنه يتبنى سلوك العالم الحقيقي . ان من يثرثر

على هذا النحو يتقلب دون انقطاع ؛ انه كبروتي[1] ، يظل عصياً على الإنسان أن يمسك به ، إنه لا يقول شيئاً ، ويبدو في الوقت نفسه أنه يعلن أشياء تفوق المألوف . تلميحـــات محمّلة بالتوقع ، ووشوشة موحية ، طريقة تفسح مجالاً للتكهن بحقائق واقعة مليئة بالأسرار ، هذا كله يمنحه شيئاً من الجاذبية . ولكن أية مناقشة حقيقية معه ليست ممكنة ؛ فليس بوسعك ، معه ، الا أن تتكلم في ألف موضوع ، منساقاً من التنوع المعزي لكل ما هو « ممتع » . وليس بوسعك إلا أن تستسلم برضاك لسيلٍ من الانفعالات الوهمية خالٍ من الهدف .

ويمكن للاستقلال الذي لايلزم بشيء أن يتخذ شكل عدم اكتراث كامل بالعالم ، عندما لايعود المرء قادراً أن يطيقه . حينئذ يقول الإنسان لاأهمية لأن يموت المـرء . الموت آت : فلمـاذا أضطرب ؟ ويحيـا الإنسان مستمتعاً بقوته الحيوية ومتألماً من عدم كفايتها . إن قولة « نعم » بحيث تتعـالى الطبيعة ، تتيح للمرء أن يحس بالاشياء وأن يحياها كما هي . وهو ينبذ كل كفاح . فما جدوى ذلك من الآن فصاعداً ؟ يبقى من الممكن أن يحب بحرارة ولكن هذا الحب يكون تحت رحمة الزمن ، والتقلب الذي لاحد له . فلا يوجد شيء مطلق .

---

(١) بروتي PROTEE إله تلقى من أبيه نبتون القدرة على التنبؤ . غير أنه كان يرفض غالباً أن يتنبأ ، ولكي يتخلص من أولئك الذين كانوا يلحون عليه بالأسئلة ، كان يغير هيئته بإرادته . (المعرب) .

يعيش المرء دون أي قسر ، ولا يريد أن يصنع أو يكون شيئاً خاصاً . ويعمل مايستوجب العمل أو يبدو مناسباً . أما مايؤثر في النفس فيكون موضع السخرية . ويكون المرء مستعداً للتعاون ، في الحياة المشتركة كل يوم .

لاأفق ، ولا مأمل بعيد ، لافي الماضي ولا في المستقبل ، يمكن أن ينبسط حول كائن يقنع هذا النحو بحياته المباشرة دون أن ينتظر أكثر من ذلك .

ان تنوع المظاهر التي يمكن للاستقلال المزيف أن يتخذها ، يضع الاستقلال الحقيقي موضع الريبة . ان أمراً واحداً مؤكد ألا وهو أنه لايكفى من أجل الحصول على هذا الأخير أن نرى بوضوح في هذه الالتباسات جميعها ، بل ينبغي أيضاً أن يكون لدينا شعور بحدود كل استقلال .

* * *

ان الاستقلال المطلق ليس ممكناً .فعندما نفكّر نكون مرغمين على اللجوء إلى حدوس ينبغي أن تكون معطاة لنا ؛ ونحن ، على الصعيد العملي ، بحاجةٍ الى الآخرين ، والى تبادل الخدمات معهم ، بما يجعل حياتنا ممكنة . ونحن ، من حيث كوننا كائنات حرة ، بحاجة الى كائنات حرة أخرى يمكن أن نقيم تواصلاً معها ، ذلك التواصل الذي يتيح لنا وحده ، نحن وغيرنا ، أن نغدو ذواتنا . فلا حرية معزولة . فحيث توجد الحرية ، تكون في نزاع

م - ١٠

مع القسر ، فإذا قهر هذا قهراً تاماً ، وإذا سقطت العقبات جميعاً ، فان الحرية نفسها تضمحل .

ثم إننا لا نكون مستقلين الا عندما نكون ممتزجين في الوقت نفسه بالعالم بصورة عصية على التفريق . فنحن لا نكتسب الاستقلال الواقعي بأن ننسحب منه فكوننا مستقلين في العالم يعني أن نتصرف ازاء العالم بطريقةخاصة : بأن نكون فيه ، وألا نكون فيه ، في الوقت نفسه ،بأن نكون في وقت واحد فيه وخارجه . هذا هو المغزى المشترك في المبادىء التالية ، التي وضعها مفكرون عظماء ،رغم اختلافات في المعنى :

لقد فكّر أريستيبس في كل التجارب ، وفي جميع الملذات ، وفي ظروف السعادة والشقاء جميعاً ، فقال : « انني أملك ، غير أنني لست مملوكاً » . وعلى هذا النحو عبّر القديس بولس عما نحن فيه من ضرورة أخذ نصيب من الحياة الأرضية : « كأن لا شيء لنا ونحن نملك كل شيء » وقد قيل في البهاغافا دجيتا : « قم بعملك ، ولكن دون أن تطمع في ثماره » . أما لاو-تسي فيطلب « العمل عن طريق الإخلاد الى السكينة » .

ان هذه الحكم الفلسفية الخالدة تقتضي أن تكون مؤوّلة ، وتأويل كهذا يستمر دون نهاية . يكفينا هنا أن نفهم أنها تعبر بطرق متنوعة عن الاستقلال الداخلي . فليس يوسعنا أن نكون مستقلين عن العالم دون أن نكون تابعين له بطريقة ما .

هناك حد آخر للاستقلال : اذا قنع المرء بالاستقلال وحده،

فانه يتضاءل الى أن يصير لاشيء .

لقد حاول بعضهم أن يعرفه سلبياً على أنه غياب الخوف ، وعدم الاكتراث بالهلاك والخلاص ، وعدم قابلية الفساد في المراقب الخاص ، والوقوف في وجه العواطف والغرائز موقفاً صامـــداً لا يتزعزع . ولكن ما هو الذي يتأكد هنا كمستقلٍ اذن ؟ مجرد نقطة ، أو « أنا » بصورة عامة .

إن الاستقلال لايجد في نفسه محتوى جوهرياً . فهو ليس قوة مولودة من استعداد طبيعي ، أو حيوية أو عرق ، وليس ارادة سلطان ، وليس خلقاً الذات .

ان الاستقلال عن العالم ، ذلك الاستقلال الذي يولّد البحث الفلسفي ، ليس شيئاً آخر سوى طريقة للارتباط ارتباطاً مطلقـاً بما يتعالى على العالم . ان الاستقلال المزعوم الذي يريد لنفسه أن يكون حراً من كل رابطة يغذو لتوّه فكرةً فارغة وشكلية ؛ فمن يتكلم لا يكون حاضراً في ما يقوله ، وهو لا يأخـــذ معنى ما يقول على عاتقه ، ولا يشارك في أية فكرة ، ولا يستند أساسه على الوجود الانساني انـه يستسلم إلى التحكم ، وبصورة خاصـة عندما يتعلق الأمر بالإنكار . ان وضع كل شيء موضع البحث لا يكلفه شيئاً لأن أية قوة لا تطمح إلى أن تقوده ، والى أن تدخله في المشكلات التي يقيمها .

أما نيتشه ، فقد صاغ الفكرة المتطرفة التاليـة : لا يكون الانسان حراً الا اذا كان الاله غير موجود ؛ وفي الواقع اذا كان

الإله موجوداً ، فان الانسان لا يعظم ، لأنه ينتشر ، إذا صح التعبير ، دون انقطاع في الإله كما ينتشر ماء راكد لا قوة فيه . ولكن لعله ينبغي أن نقلب هذه الصورة نفسها ضد نيتشه ونقول : إن الانسان لا يعظـــم إلا وهو يثبت نظره على الله ، بدلاً من أن ينساق سلبياً في تعاقب الوقائع غير المجدي والذي يكوّن الحيـــاة .

وهناك حد ثالث للاستقلال الذي يقدر الانسان عليه : انــه القوام العميق لوضعه . اننا ، بمجرد كوننا بشراً ، ضحايا الانحرافات التي لانستطيع أن نفلت منها . فما أن يستيقظ شعورنا حتى نساق الى الخطأ .

تعطي التوراة لهذه الواقعة تأويلاً أسطورياً في قصة الخطيئة الأصلية . وتوضح فلسفة هيجل بطريقة رائعة عداوة الانسان لذاته . ويدلّ كيركيجارد على الشيطاني فينا ، في كوننا نسجن أنفسنا يائسين في طرق مسدودة . أما علمـــاء الاجتماع فيرون ، بصورة أكثر فظاظة ، أننا محكومون بأيديولوجيات ، وأما علماء النفس فيرون أننا تحكمنا العقد .

هل نحن قادرون على الصمود في وجه الرياء ، والنسيان والتنكر ، والمعمّيات ، والانحرافات ، وأن نحقق استقلالنا الصحيح ؟ لقـد بيّن القديس بولس أننا لانستطيع أن نكون أخياراً حقاً : فليس من الممكن أن تصنع الخير دون أن تعرفه ، ولكنك ما أن تعرفه ، حتى تستقرّ في طمأنينة مزهوّة . وبيّن « كانت » أن

أعمالنا الخيّرة تتضمّن شرطاً خفيّاً : ذلك أننا لا نريد أن تلحق أذى كبيراً بسعادتنا ، ومن هنا كان عدم صفائها . وهنا يكمن الشر الجذري الذي لا نستطيع أن نقهر .

إن استقلالنا نفسه بحاجة الى العون ليس بوسعنا الا أن نحمّل أنفسنا أعباءً ؛ نحن مرغمون على أن نأمل فقط في أن شيئاً ما في أعماقنا — دون أن يكون مرئياً في العالم - سيأتي لغوثنا ، دون أن نفهم كيف يتم ذلك ، وسيخلصنا من الانحراف . ليس بوسعنا أن نكون مستقلين الا بتبعيتنا للعلو

* * *

كيف يمكن أن نصف الاستقلال الفلسفي الممكن اليوم ؟

ألا ألتحق بأية مدرسة فلسفية ؛ وألا أنظر الى أية حقيقة صالحة للصياغة على أنها الحقيقة الوحيدة ، الفريدة ، الخاصة ، وأن أصبح سيّد أفكاري .

ألا أكدّس علماً فلسفياً ، بل أن أعمّق البحث الفلسفي في حركته .

أن أكافح من أجل الحقيقة ومعنى الإنساني في تواصل غير مشروط .

أن أتعلّم كيف أتمثل كل درس من دروس الماضي ، وكيف أصغي الى المعاصرين ، وكيف أنفتح على الممكنات .

أن أعمّق في الوقت نفسه وضعي كفرد خاص من الأفراد : تاريخيّتي الخاصة ، وهذا الأصل الذي هو أصلي ، وما صنعت

حتى الآن ؛ وأن آخذ على عاتقي ما كنت ، وما صرت ، وما تلقيت كهدية .

ألا أكفّ عن النمو عبر تاريخيّتي الخاصة ، حتى أبلغ تاريخيّة الوضع الإنساني في جملته واصبح على هذا النحو مواطناً عالمياً .

اننا لا نؤمن بفيلسوف ممتنعٍ على الهجوم ، ولا بسكينة الرواقيين ؛ بل اننا لا نرغب في عدم تأثرهم بالألم ، لأن وضعنا الإنساني نفسه هو الذي يلقي بنا الى الهوى والقلق ويجعلنا نتحسس في الدموع والفرح ما هو موجود . وعلى هذا النحو فاننا نعثر على أنفسنا بأن نسمو فوق العبودية لحركاتنا العاطفية ، وليس بان نخنقها مطلقاً . ولهذا ينبغي علينا أن نجرؤ على أن نكون بشراً ، وأن نعمل ما بوسعنا لكي نعمّق هذا الوضع الإنساني حتي نعثر فيه على الاستقلال بكل كماله الذي نقدر عليه. حينئذ نتعذّب دون أن نشكو ، ونيأس دون أن نغرق ، وتصيبنا الهزات دون أن ننقلب ، فان شيئاً ما يتملكنا ويسعفنا، شيئاً يعظم فينا على شكل استقلال داخلي .

ولكن التفلسف يعني أن نستعد لهذا الاستقلال لا أن نملكه .

١١

معنى الحياة الفلسفي

اذا كنا لا نريد أن تتشتت حياتنا وتضيع ، ينبغي أن تتماسك في قلب نظام ما . ينبغي أن تكون مدعومة بالشامل على مرّ الأيام ، وأن ترتب العملَ ، والإكمالَ ، وبريقَ اللحظات الممتازة، في بنية وحيدة ، وأن تتعمّق أخيراً عن الطريق التكرار . حينئذ ان جرت الحياة في رتابة عملٍ يظل هو نفسه دائماً ، فإنها تبقى مع ذلك مشربة بحياة نعرف بفضلها أن لها معنى . حينئذ نكون في حمى وعينا للعالم ولأنفسنا ، ويكون لدينا أرض لنا في التاريخ الذي ننتسب اليه ، وفي حياتنا الخاصة عن طريق الذكرى والوفاء.

يستطيع الفرد أن يجد نظاماً من هذا النوع في العالم الذي وُلد فيه ، في الكنيسة التي تهب مراحل حياته الكبرى شكلها وروحها ، من الولادة حتى الموت ، كما تهب ذلك للتصرفات الصغيرة في وجوده اليومي ؛ فيكتسب حينئذٍ بصورة عفوية هذا النظام الذي يتجلّى له كل يوم في الحقيقة الواقعة التي تحيط به .

والأمر غير ذلك في عالم يتحطم ويتضاءل فيه الإيمان بالقيم التقليدية شيئاً فشيئاً . فليس هـــذا العالم سوى نظام خارجي . وهو يترك النفس فارغة لخلوّه من أية فكرة رمزيةٍ أو متعالية . إنه لا يرضي. وبمقدار ما يظل الإنسان فيه حرّاً ، يجد نفسه فيه منقطعاً لذاته ، ولطعمه ، ولضجره ، وللقلق ، ولعدم الاكتراث . انه وحيد ، لا سند له . واذا كان يريد أن يمنح حياته معنى فلسفياً ، فإنه يجب عليه أن يبني بقواه الخاصة ما لم يعد العالم المحيط به يمنحه ايـــاه .

* * *

ان ارادة المرء في أن يقود نفسه فلسفياً عبر الحياة تنبع من الظلمة التي يجد الكائن البشري نفسه فيها ، من الضلال الذي يتملكه عندما يثبت نظره في الفراغ وهو محروم من الحب ، من حالة التخلّي والإغفال التي ينطوي فيها ، هو الذي تفترسه آلية الحياة اليومية . حينئذ يحدث أن يستفيق على حين غرّة ، ويأخذ منه الخوف أي مأخذ ، فيسأل نفسه : « ماذا أكون ؟ وماذا ينقصني؟ وماذا ينبغي علي أن أفعل ؟ » .

ويعظم هذا الإغفال بسيادة التقنيّة ، ففي عالم تنظمه الساعات وتقطّع أوصاله الأعمال التي تشغل البال أو الفارغة التي تقلّ تلبيتها شيئاً فشيئاً للمطامح الإنسانية حقاً ، ينتهي الفرد الى أن يتكون لديه شعور بأنه لم يعد هو نفسه الا مجموعة من الدواليب تدخل في

الآلة هنا أو هناك . فإذا ترك حراً ، لا يعود شيئاً ولا يعرف ماذا يصنع . وإذا بدأ في العثور على نفسه ، فإن هذا العالم العملاق يتملكه مع ذلك ويدرجه من جديد في سلك الميكانيك المفترس ، ويعيده الى عمله الفارغ ومسرّاته غير المجدية .

بيد أن الميل الى نبذ الكرامة موجود أصلًا في الإنسان كإنسان . فينبغي له ، كيلا يضيع مستسلماً استسلاماً تاماً للعالم ، والعادات والشعارات ، والخطوط الصارمة ، أن ينتزع نفسه منها بعنف .

إن التفلسف يعني أن يتخذ المرء قراراً بأن يجعل النبع الحي في ذاته ينبجس من جديد ، وبأن يجد مرة أخرى طريقاً الى دخيلة نفسه ، وبأن يساعد نفسه بنفسه بعمل صميمي ؛ الى أقصى حد تطيقه قواه .

لا ريب في أن ماله المرتبة الأولى في الحياة ، على صعيد الحقائق الواقعة الملموسة ، هو المهام الموضوعية ، وتلبية متطلبات كل يوم . غير أن الإنسان الذي يريد أن يكون له سلوك فلسفي يرفض الاكتفاء بهذه الالتزامات المباشرة . بل انه يفطن الى أنه إذا عمل وحسب ، وترك نفسه يستغرق في أهداف محدّدة ، فإنه يكون في سبيله الى التخلي وبالتالي الى عدم الجدارة والوقوع في حالة الذنب . انه يأخذ المبادلات الإنسانية مأخذ الجد ، وكذلك تجربة السعادة والألم ، النجاح والفشل ، الظلمة والعذاب . ان رفض النسيان من أجل تمثّل الحياة تمثّلًا عميقاً ، ورفض السلوان من أجل انضاج التجربة انضاجاً داخلياً ، وعدمَ النظر إلى الماضي وكأنه قد

صفّي حسابه ، بل على العكس ، إلقاء مزيد من الضوء عليه دوماً، هو سلوك فلسفي حقاً .

وانه ليتحقق بسبيلين متمايزين : سبيل التأمل المنعزل ، بالخلوة بكل أشكالها ، وسبيل التواصل مع البشر ، بالتفاهم المتبادل ، في العمل التعاوني ، وتبادل الكلام ، والصمت المشترك .

* * *

ليس لنا غنى ، نحن البشر ، عن أن تكون لنا في كل يوم بضع لحظات من الخلوة العميقة . فنستوثق على هذا النحو من أنفسنا ، كيلا تضمحل وشوشة النبع الأصيل اضمحلالاً تاماً في تشتت النهار الذي لا مفرّ منه .

ان ما تحققه الأديان بالعبادة والصلاة ، يتحقق بطريقة مماثلة على الصعيد الفلسفي ، في الجهد الإرادي المبذول من أجل التعمق ، في العودة الى الصميم الداخلي حتى بلوغ الوجود في ذاته . ولا بد أن هذا يحصل في مراحل أو في لحظات لا نكون فيها منشغلين بأن نتابع في العالم غايات تنتمي الى العالم ، وحيث لا نبقى ، مع ذلك ، فارغين ، بل على العكس ، حيث نلمس الجوهري بالضبط ، سواء كان ذلك في بداية النهار أو في نهايته ، أو كان ذلك في لحظاتٍ ضائعة .

وليس للخلوة الفلسفية ، بعكس خلوة العبادة ، موضوع ذو حرمة أو مكان مقدس ، أو شكل محدد . والنظام الذي نبتدعه

من أجلها لا يصير قاعدة ، بل يبقى مجرد امكان دون أي قسر . وهذه الخلوة خلوة منعزلة ، بعكس جماعية العبادة .

ما المحتوى الممكن لتأمل كهذا ؟

أولاً العودة الى الذات . فأتذكر ما صنعت ، وفكّرت ، وأحسست أثناء النهار ، وأفحص ما في ذلك من خطأ ، وفي أية لحظة لم أمارس الإخلاص مع نفسي ، وحاولت أن أتحاشى ذلك، ولم أكن أميناً . وأستعرض النقاط التي أتفق فيها مع نفسي ، وتلك التي أريد أن أتجاوزها الى ما هو أسمى . وأعي بشعوري المراقبة التي أمارسها على نفسي طول اليوم . وأدين نفسي – بالنسبة الى سلوكي الخاص ، وليس بالنسبة الي ككائن بتمامه ، كائن يبقى عصيّاً عليّ بلوغه — وأكتشف المبادىء التي أريد أن أقنّن سلوكي على أساسها ، وقد أثبت في ذاكرتي بعض الكلمات التي أريد أن أقولها لنفسي في اللحظات التي قد ينتابني فيها الغضب ، أو اليأس ، أو الضجر ، أو الضلال ، كصيغٍ سحرية تهدف الى تذكيري بالنظام (مثلًا : احتفظ بحدودك — فكّر في غيرك — انتظر — الله موجود) . وأسأل التراث أن يعلّمني ، ذلك التراث الذي يمضي من الفيثاغوريين إلى كيركيجارد ونيتشه ، ماراً بالرواقيين والمسيحيين ، باعثاً دون انقطاع على التأمل من جديد ، فارضاً تجربة عدم اكتماله الأبدي ، وإمكانات خطئه اللانهائية .

ثم التأمل باتجاه العلو . فأسعى ، يقودني تسلسل الأفكار الفلسفية ، إلى التأكد من الوجود بما هو موجود ، من الألوهية .

وأفك الرموز مستعيناً بالشعر والفن ، وأسعى الى فهمها بأن أحققها على الصعيد الفلسفي ، وأسعى إلى أن أتأكد مما لا يتعلق بالزمان ، أو بما هو أبدي في الزمان ، والى أن ألمس أصل حريتي ، وعن طريقها ألمس الوجود ذاته ، والى أن أنفذ الى أعماق ما قد يكون معرفة الخلق والاتحاد به في وقت واحد .

وأخيراً نتأمل في **ما علينا أن نصنع الآن** . ان فحص ما كانت حياتنا عليه في الجماعة يقدم المنظر الخلفي الذي يلقي ضوءاً على مهمتنا الحالية في يومنا الحاضر حتى في تفاصيلها ، من أجل اللحظة التي نتعرض فيها ، في الشدة التي لا بدّ منها للتصرف العملي ، لخطر فقدان معنى الشامل .

* * *

كل ما أختزنه في التأمل من أجلي وحدي يكون عديم القيمة ، إذا اقتصرت على ذلك .

فكل ما لا يتحقق في التواصل ليس له وجود .

وكل ما لا يمدّ جذوره فيه ليس له أساس كافٍ . ان الحقيقة تبدأ باثنين .

ولهذا تقتضي الفلسفة أن يسعى المرء بصورة ثابتة الى التواصل وأن يخاطر فيه دون تحفظ ، وأن ينبذ هذا التأكيد للذات الذي ليس الا تبجحاً والذي لا يكفّ عن فرض نفسه متنكراً في صور متنوعة . لا بدّ لي ان أحيا مع الرجاء في أن يعطى

كياني لي مرةً أخرى بصورة غير متوقعة ، بعد أن أكون قد نبذت نفسي .

وعلى هـــذا النحو أرغم نفسي على العودة إلى الشك دون انقطاع ؛ فليس بوسعي أن أكون واثقاً من شيء ؛ وليس لي الحق في أن أتمسّك في ذاتي ، بنقطة مزعومة الصلابة تسمح لي بأن أرى بوضوح فيها وبأن أحاكم نفسي باطمئنان . اذ لن يكون هذا ، في الواقع ، سوى الشكل الأكثر اغراء لتأكيدٍ للذات مناقض للحقيقة .

* * *

اذا توصلت ، على هذا النحو ، الى الخلوة بمظاهرهـا الثلاثة — العودة الى الذات ، التأمل في العلو ، تحقيق الواجب المباشر — وإذا انفتحت على تواصل غير نهائي ، فان هذا الذي لا أستطيع أن أحصل عليه حتى بالقوة يغدو واقعياً بالنسبة الي ، خلافاً لكل توقع ولكل حساب : وضوح حبّي ، ووجوبات الألوهية المختبئة وغير المؤكدة دوماً ، وتجلي الوجود ، ويجوز زيادة على ذلك أن أتلقى أيضاً : السلامَ دون أن يلغى القلق الملازم لحياتنا ؛ والثقة في صميم الاشياء ، رغم وطأة الشقاء المرعبة ؛ والحزمَ الوطيد في القرار المتخذ ، رغم عدد استقرار الأهواء ؛ ووفاء يستطيع المرء أن يعتمد عليه دون تحفظ ، وسط الإغراءات التي تبلونا بها في كل لحظة الحقائق الواقعة العابرة في هذا العالم .

وعندما يتيح لنا التأمل أن نعي الشامل شعوريا ، الشامل الذي يجعلنا نحيا ويتيح لنا أن نحيا حياة أفضل ، فانه تشع من هذا التأمل حالة روحية تكوّن أساس الحالات الأخرى ، حالة تسندنا طول النهار ، وتدوم ما دامت فعالياتنا التي لا تنتهي ، حتى عندما نجد أنفسنا منجرفين في حركة الميكانيكية التقنيّة . هذا هو معنى اللحظات التي يعود المرء فيها الى نفسه : انها توحي بموقف أساسي يقف وراء جميع الحالات العاطفية وجميع حركات النهار ، موقفٍ يربطك ، ويمنعك ، حتى في الضلالات ، والغموض والحركات العاطفية ، من ان تغرق بصورة كليّة . فبفضله تتواجد الذكرى والمستقبل في الحاضر ، بحيث ان شيئاً ما يدعم الترابط ويبقى حاضراً في الديمومة .

ومن هنا ، يكون معنى التفلسف أن يتعلم المرء كيف يحيا وأن يعرف كيف يموت في وقت واحد . إن عدم الاطمئنان في الوجود الزماني يجعل من الحياة امتحاناً دوماً .

ومن المهم أثناء هذا الامتحان أن نجرؤ على المضي إلى أبعد حد ممكن ، وعلى أن نعرّض أنفسنا للأخطار القصوى دون أن نخفيها عن أنفسنا ، وأن نجعل أمانةً كاملة تسود جهدنا للرؤية ، والسؤال ، والجواب . ويقتضي الأمر أن نتابع طريقنا دون أن نعرف ما هو المجموع ، ودون أن نملك بصورة ملموسة ما هو موجود بمعنى الكلمة ، ودون أن نريد أن نفوز عن طريق تدليلات لها ظاهر الحق ، بكوّةٍ تتيح لنا أن نطلّ ، من هذا

العالم ، على العلو بصورة مباشرة وموضوعية ، ودون كلامٍ من الله يأتينا دفعة واحدة وبصورة واضحة تماماً . بل يقتضي الأمر بالأحرى أن ندرك المعنى الرمزي في اللغة المبهمة دوماً التي تكلمنا بها الأشياء وأن نحيا رغم ذلك مع الثقة بالعلو .

هذا وحده الذي يستطيع ، في وضعنا المشكل الى هـذا الحد ، أن يهب حياتنا قيمتها ، والعالم جماله ، ووجودنا كماله .

وإذا كان التفلسف يعني أن نتعلم كيف نموت ، فان معرفة كيفية الموت هي على وجه التحديد شرط الحياة المستقيمة . فان نتعلّم كيف نحيا وأن نعرف كيف نموت شيء واحد .

* * *

التأمل يعني أن نتعلم مدى سلطان الفكر .

والتفكير يعني أن يبدأ المرء في أن يكون انساناً . فهو يكتشف ، باكتسابه معرفة صحيحة عن الموضوعات ، سلطان التفكير العقلي ، في عمليات الحساب مثلًا ، وفي الدراسة التجريبية للحوادث الطبيعية ، وفي الخطط التقنية . ان قوة المنطق القاهرة في الاستنتاجات ، والبداهة في السلاسل السببية ، والحقيقة الواقعة الملموسة في التجربة ، هذه كلها تكون عظيمة بمقدار ما تكون الطريقة المطبقة نقية صافية .

ولكن البحث الفلسفي يبدأ عند الحدود التي تنتهي عندها هذه المعرفة التي يمنحها الفهم . وكل ما له أهمية حاسمة بالنسبة إلينا : اختيار الأهـــداف والغايات النهائية ، معرفة الخير الشامل والله

والحرية الإنسانية ، يكشف التفكير العقلي عن عجزه في تحديده. انه يوجد على هذا النحو نمطاً من التفكير يستخـــدم طرق الفهم ويزيد عليها في الوقت نفسه . ان البحث الفلسفي يجهـــد لبلوغ حدود المعرفة العقلية لـكي يلتهب عندها .

اذا كان أحد يظن أنه يرى بوضوح في كل شيء ، فذلك لأنه كفّ عن التفلسف . وإذا كان أحد يعدّ معلومات العلوم المعرفة بالوجود نفسه في مجموعه ، فذلك لأنه يستسلم لخرافة علميـة . ان من يكف عن الدهشة يكف عن السؤال . ومن يكف عن قبول أي سرّ يكف عن بحث أي شيء . ان التفلسف يعني معرفة التواضع العميق الذي تفرضه حدود المعرفة العلمية الممكنة ، يعني الانفتاح انفتاحاً كاملاً على العصيّ على المعرفة الذي يتجلى في ماوراء ذلك .

هنا تتوقف المعرفة ، ولكن ليس التفكير . ان المعرفة تتيح لي ، بفضل تطبيقها التقني ، أن أؤثر في العالم الخارجي ؛ أمـا اللامعرفة ، فهي تتيح عملاً داخلياً به يتحول المرء نفسه . هنـا يتجلى سلطان للتفكير مختلف وأكثر عمقاً ، سلطان لم يعد منحل الروابط وممدداً الى موضوع ، ولكنه في صميم أعماقه ، منحى التطور الذي به يتوحد التفكير والوجود . وإذا قسنـــا هذا التفكير ، وهذا العمل الداخلي ، بسلطان التقنية الخارجي ، فإنهما يكونان عديمي القيمة اذا صح التعبير . فنحن لانكتسب هـــذا التفكير بتطبيق معرفة مـا ، ولا نحققه ارادياً وفق خطة ، بيد أنه الفوز بوضوح حقيقي وبعمق جوهري في وقت واحد .

ان الفهم (Ratio) ليوسع الافق . فهو الذي يحـــدد الموضوعات ، وهذا الذي يبسط توترات الوجود ، وهو الذى يمنح أيضاً القوة والوضوح حتى الى مـا يفلت منه . ان وضوح الفهم يسمح بوضوح الحدود ويوجد على هذا النحو البواعث الصحيحة التي هي أن نفكر وأن نعمل في وقت واحد ، وهي عمل داخلي وخارجي .

يطلب من الفيلسوف أن يحيا حيـاة تنسجم مع مايعلّم هذه الصيغة تعبّر تعبيراً سيئاً عما يقصد منها . فليس للفيلسوف ، في الواقع ، نظرية بمعنى مجموعـة من التعليمات يمكن أن تنطبق على الحالات الخاصة في الحياة المشخصة ، بالمعنى الذي تنطبق فيه الأجناس المحددة اختبارياً على الموضوعات ، أو القواعد القضائية على الوقائع . إن الأفـكار الفلسفية لاتفسح المجال أمام أي تطبيق ؛ لانها أكثرمن حقائق واقعة يمكن القول عنها ، مثلاً ، إن الإنسان ، بتحقيقها في فكره ، يحيا ذاته حقاً ، أو يطبع حياته كلها بطابع التفكير . ومن هنا استحالة الفصل بين وضـــع الإنسان والفلسفة (في حين أنه من الممكن تماماً أن نفصل الإنسان عن معارفه العلمية) . ولهذا أيضاً لا يكفي أن يقلّد المرء في فكره فكرةً فلسفية : بل ينبغي عليه في الوقت نفسه أن يعيش داخلياً مرّة أخرى ما كان الإنسان الذي فكّر فيها في كيانه الفلسفي .

* * *

ان الحياة الفلسفية مهدّدة دوماً بأن تضيع في الخرافات

تُستخدم مبادؤها نفسها حينئذ في تبريرها . وتختبىء شهوات وراء الصيغ التي تعدّ أنها تنير الوجود .

إن السكينة تنحل في السلبية ، والثقة تصبح ايماناً وهمياً بالانسجام الشامل ، ويتحول فن الموت الى فرار أمام الحقائق الواقعة ، وتفسد الحكمة حتى لا تعود سوى ترك الأمور تجري في مجراها بعدم اكتراث . ان الأفضل يفسد ويصبح الأسوأ .

ان ارادة التواصل تنحرف وهي تتوارى خلف مقتضيات متناقضة . فيطلب المرء أن يوفر على نفسه العناء ، مستمراً في الادعاء بأنه واثق من نفسه ثقةً مطلقة لأنه يرى في ذاته بوضوح تماماً . ويعتذر بأعصابه ، مدعياً ، في الوقت نفسه ، الكرامة كذاتٍ حرة . وهو يستعمل احتياطات ووسائل دفاع خفية ، مصرّحاً في الوقت نفسه أنه مهيأ لتواصل لا تحفظ فيه . وهو يفكر في ذاته ، معتقداً أنه يتكلم عن شيء من الأشياء الموضوعية .

ان إنساناً يريد أن يحيا حياة فلسفية ، انساناً يريد أن يرى بوضوح في هذه الانحرافات وينتصر عليها ، يعرف أنه ليس بوسعه أبداً أن يكون واثقاً من نفسه . وهو يبحث أيضاً دون انقطاع عن النقد ، عن الخصم ، فهو بحاجةٍ لأن تناقش قيمة سلوكه ، وهو يريد أن يصغي الى غيره ، لا لكي يخضع له ، ولكن لكي يجد في هذا عوناً له في الجهد الذي يبذله لكي يرى بوضوح في ذاته . حينئذ يلتقي بالحقيقة ، وبدعم لم يسع اليه ، في الاتفاق الذي يقوم أحياناً مع الآخرين ، عند ما يكون التواصل واقعياً ،

وذلك بفضل انفتاح كلي للفكر ، وبفضل غياب المراعاة غياباً كاملاً .

بل ان الفلسفة لا تسمح بتأكيد إمكان حصول تواصل مليء وكامل ، ومع ذلك فإن هذا الإيمان هو الذي يجعلها تعيش ويجعلها تجابه جميع المخاطر . فالتواصل موضوع إيمان ، وليس موضوع معرفة . فعندما نخال أننا ملكناه نكون قد فقدناه .

ذلك أنه توجد ، في الواقع ، هذه الحدودالرهيبة التي لاتستطيع الفلسفة مع ذلك أبداً أن تعدّها حدوداً نهائية : فهناك كل مانتركه يغرق في النسيان ، وكل ما نقبله دون أن نرى فيه بوضوح حقاً . اننا نلفظ كثيراً وكثيراً من العبارات ، في حين أن ما يهم التعبير عنه يمكن أن يعبّر عنه بكل بساطة ، ليس طبعاً بجملة من الجمل العامة والجاهزة ، ولكن بأن نقوم بإشارة ناجعة ، متلائمة مع الحالة المعطاة .

ان إنسان اليوم يلجأ ، وسط الانحرافات ، وعندما يختلط كل شيء ويسود الغموض ، الى الطبيب النفسي . والواقع أنه توجد أمراض نفسية وأمراض عصبية ذات علاقة بحالتنا النفسية . وفهمها ومعرفتها ومعرفة كيفية التصرف حيالها ، هذا كله يكوّن جزءاً من فن التصرف في الحياة بصورة واقعية . فلا ينبغي تجنب تدخل الطبيب ، في الحالات التي يعرف فيها هذا الأخير الألم والعلاج ، مسلحاً بتجربته وحسه النقدي . ولكن ، لقد تطعّم الطب النفسي اليوم بشيء ليس علماً وطباً بمعنى الكلمة ، بل فلسفة .

وإذن فإن من المهم إخضاع هذا البحث لفحص أخلاقي وميتافيزيقي مماثل للفحص الذي ينبغي أن تخضع له كل محاولة فلسفية .

* * *

إن الهدف الذي يطمح إليه السلوك الفلسفي لا يمكن أن يحدّد مثل حالة قابلة للتحقق تحديداً مرة واحدة وإلى الأبد وبالتالي تحديداً كاملاً . إن حالاتنا لا تفعل شيئاً سوى أنها تظهر بصورة ثابتة وجودنا أو فشله . إننا جوهرياً في الطريق . ولعلنا نريد أن نجتاز الوضع الزماني ونتجاوزه . وهذا ليس ممكناً إلاّ بعبارات متعارضة ، يقف بعضها ضد بعضها الآخر .

إننا لا ندرك شيئاً ذا حضور أبدي إلا بأن نوجد تماماً في اللحظة المشخصة التي يضعنا فيها وضعنا ككائنات مشروطة تاريخياً .

إننا لا نعمّق الوضع الإنساني بصورة عامة إلا من حيث كون الواحد منا إنساناً معيناً ، له ملامح خاصة معينة .

وإننا عندما نعيش في عصرنا الخاص من حيث كونه الحقيقة الواقعة التي تشتمل علينا ، يصبح بوسعنا أن نفهم معنى هذا العصر في وحدة التاريخ وأن نعثر في هذا التاريخ على الأبدية .

إننا ، باندفاعنا في وثبتنا ، نتوصل إلى أن نلمس ، في ما وراء حالاتنا الشعورية ، النبع الأصيل الذي يتضح أكثر فأكثر ، ولكنه يهدد دائماً بأن يغرق في الظلمة .

إن الوثبة التي تثير الحياة الفلسفية وثبة فردية دائماً وتنتسب إلى إنسان معين . فيجب على كل واحد أن يندفع منعزلاً فيها في

التواصل حيث يستحيل أن يتماص المرء من شيء ليلقيه على غيره .

هذه الوثبة لاتثيرنا الا في اللحظات التي تفرض علينا حياتنا فيها اختياراً مشخصاً ، وليس عندما يتعلق الأمر باختيار هـذا التصور عن الكون أو ذاك ، تصور سجين في صيغ نهائية .

فلنحاول أخيرا أن نوضح حالة الفيلسوف في العصر . ولنتخيل أنه سعى الى أن يوجه نفسه في أرض التجريب الصلبة ، أرض المذاهب العلمية المتنوعة ، والمقولات ، وطرائق العلوم . وعند حدود عالم الوقائع ، وَجَد عالم المثل فجال فيه باطمأنان تام . وها هو أخيراً على شاطىء المحيط . وكما تخفق فراشه بجناحيه ، وتكاد تعرّض نفسها للخطر فوق الماء ، يقف هناك ، مترقباً المركب الذي سيتيح له أن يسافر لاكتشاف الحقيقة الوحيدة ، لاكتشاف هذا العلو الذي يجعل نفسه حاضراً في وجوده . انه يترقب هذا المركب - يترقب الطريقة التي تتيح بلوغ تفكير وسلوك فلسفيين . وهو يلمح هذا المركب دون أن يستطيع أبداً أن يبلغه حقاً ؛ عندئذ يشقي نفسه كثيراً ، ويحدث له أثناء جهوده أن يقوم بحركات غريبة غير منتظمة ، يا لنا من حشرات مسكينة ، ها نحن نضيع اذ نرفض أن نوجّه أنفسنا على الأرض الراسخة . ولكننا لا نقنع بالبقاء عليها . ان جهودنا المتلمسة ، المترددة الى أبعد حد ، والتي ربما كانت تبعث على السخرية البالغة في نظر ذلك الذي استقر مرتاحاً في مكانٍ أمين ، هذه الجهود لاتكون مفهومة الا لدى أولئك الذين أخذ القلق بتلابيبهم . يصبح العالم ، في نظر هؤلاء ،

ميداناً للتحليق من أجل الاستكشاف الحاسم الذي ينبغي على كل واحد أن يقوم به وحيداً ، ويغامر به مع الآخرين بصورة مشتركة ، والذي لا يمكن لأية نظرية أن تؤلف موضوعه .

١٢

تاريخ الفلسفة

ان الفلسفة قديمة قدم الدين ، وهي أكثر قدماً من الكنائس جميعاً . وقد تجسدت في وجوه منعزلة ذات مكانة عظيمة من السمو والصفاء والصدق الروحي حتى لقد كانت ، غالباً على الأقل ان لم يكن دائماً ، نداً للكنائس . ومن ناحية ثانية ، فإن هذه تعترف لها بحق الوجود في ميدانها الخاص . ومع ذلك ، فإن الفلسفة تجد نفسها ، في مواجهة هذه الكنائس ، عاجزة لأنه ليست لها بنية اجتماعية . انها تعيش تحت الحماية الموقتة لسلطات هذا العالم ومن بينها سلطة الكنائس . وهي بحاجة الى شروط اجتماعية مناسبة لكي تظهر في مؤلفات بصورة موضوعية . ان لدى كل انسان دائماً امكان الوصول الى حقيقته الواقعة الصحيحة، فهي حاضرة، مهما كان الشكل الذي تتخذه ، في كل مكان ، وحيث يحيا البشر .

توجد الكنائس بالنسبة الى الجميع ، أما الفلسفة فبالنسبة الى أفراد . الكنائس منظمات مرئية ، تستند على السلطان ، وتكتل جماهير في العالم . أما الفلسفة فهي تعبير عن مملكة للعقول ،

مترابطة عبر الشعوب جميعاً والعصور جميعاً ، دون أن تكون أية محكمة في العالم مختصة بالحكم عليها أو بإقرارها .

طالما تظل الكنائس مرتبطة بالحقيقة الواقعه الابدية ، فإن سلطانها الخارجي يتغذى من المعنى النابع من صميم أعماق النفس . وبمقدار ماتوضع دلالتها المتعالية في خدمه سلطانها الدنيوي ، فإن هذا السلطان يغدو موضع الريبة ، ويكون فريسة الشر شأنه في ذلك شأن أي سلطان آخر .

وطالما تظل الفلسفة على اتصال بالحقيقة الأبدية ، فإنها تهب الفكر أجنحة دون عنف ، وتكفل للنفس نظاماً يأتيها من أصلها الصميمي الخاص بها . ولكن بمقدار ما توضع حقيقتها في خدمة السلطات الزمنية ، فإنها تحمل الفكر إلى أن يزداد خداعاً لنفسه من أجل غايات نفعية ، وتنشر الفوضى في النفوس . وأخيراً بمقدار ما تريد ألا تكون سوى علم ، فانها تفرغ نفسها بصورة متزايدة حتى لا تعود سوى لعبة تافهة ليست علماً ولا فلسفة .

ليست الفلسفة المستقلة وقفاً على أحد . وهي ليست فطرية . فينبغي أن يغزوها المرء دون انقطاع ، ولا يستطيع أن يضع يده عليها سوى ذلك الذي يعثر ، لكي يراها ، على أصله الخاص من جديد . ويمكن لنظرة أولى عابرة أيضاً تلقى عليها أن تلهب حماسة واحد من الناس — ولكن بعد ذلك تأتي الدراسة .

هذه الدراسة ذات ثلاث شعب : عملياً ينبغي أن يتمرن المرء كل يوم على العمل الداخلي . وموضوعياً ينبغي أن يمرّ بتجارب

عن طريق دراسة العلوم ، والمقولات ، والطرق ، والمذاهب ، وتاريخياً يتبغي أن يتمثل التراث الفلسفي . إن الدور الذي تلعبه السلطة في الكنيسة يُسند في الفلسفة الى ذلك الذي يكلمنا عبر تاريخها .

* * *

- اننا نلتفت نحو تاريخ الفلسفة كي نغذي بحثنا الفلسفي الحالي. ولا يكون الأفق عندئذ بالغ الاتساع .

لقد كانت الشخصيات الفلسفية متنوعة إلى حد يدعو الى الدهشة . لقد أبدعت الأوبانيشاد في قرى الهند وغاباتها ، في منأى عن العالم ، في الوحدة ، أو في حياة جماعية الى أقصى حد يحياها المعلمون والتلاميذ . لقد كان كوتيليا وزيراً وأسس امبراطورية ؛ وكان كونفوشيوس معلماً يريد أن يرد الثقافة ومعنى الحقائق السياسيه الصحيح الى شعبه ؛ وكان أفلاطون أرستقراطياً يهيئه منبته لفعالية سياسية محددة ؛ جعلها الفساد الخلقي في محيطه مستحيلة في نظره ؛ وكان جيوردانو برونو ، وديكارت ، وسبينوزا أناساً مستقلين ، يفكرون في وحدتهم ويريدون أن يزيحوا الحجب عن الحقيقة ، لأنهم ، هم أنفسهم ، كانوا بحاجة اليها ؛ وقد أسهم القديس آنسيلم في تأسيس الإقطاعية الإكليروسية والأرستقراطية ؛ وكان القديس توما الأكويني من رجال الإكليروس ؛ وكان نيكولا القوزي كاردينالاً وحقق الوحدة في حياة دينية وفلسفية في وقت واحد ؛ وكان ماكيافيلي رجل دولة ذا ذكاء عميق ؛ وكان كانت ،

وهيجل ، وشيلينج أساتذة .

يجب علينا أن نتحرر من التصور الذي بمقتضاه تكون الفلسفة في ذاتها وجوهريا قضية مهنية . انها قضية البشر ، كما هو واضح تماماً ، مهما كانت الشروط والظروف ، قضية العبد كما هي قضية السيد . اننا لا نفهم المظاهر التي اتخذتها الحقيقة عبر التاريخ الا بوضعها في العالم في المكان الذي ولدت فيه وفي قدر البشر الذين خلقوها . فاذا بدت لنا بعيدة وغريبة ، فان بوسعها كذلك أن تساعدنا على الرؤية بوضوح . يجب علينا أن نسعى الى أن نعيد للأفكار الفلسفية ولمؤلفيها حقيقتهم الواقعة الحية . ان الحقيقة لا تحوم دون رباط في فراغ التجريد ، معزولة ، ولا سند لها سوى نفسها .

اننا ننفذ الى تاريخ الفلسفة ، في كل مرة ، نصل الى الإقتراب منه عن كثب ، بفضل دراسة مؤلَّف من المؤلفات دراسة عميقة مع المحيط الذي وُلد فيه .

ومع ذلك ، فانه ينبغي لنا بعد ذلك أن نبحث عن زوايا نظر، تتيح لنا أن نقيم المفاصل الكبرى للفلسفة في سياق تاريخها كله . لا ريب ، أن هذا المشروع يظل مُشكلًا ، ولكنه يعطينا خيوطاً هادية نتوجه بمساعدتها في الأجواء الفسيحة .

* * *

مثل تاريخ الفلسفة في مجموعه ، هذا التاريخ الذي يمتد على الفين وخمسمائة من السنين ، مثل اللحظة الوحيدة والرائعة التي يعي

الإنسان فيها ذاته شعورياً . هذه اللحظة هي ايضاً مناقشة لاتنتهي تتجلى فيها القوى المتصارعة ، والمشكلات التي تبدو أنها عصية على الحل ، وأسمى الإبداعات ، والضـــلالات ، والحقيقة العميقة ، ودوامة من الأخطاء .

اننا ندرس تاريخ الفلسفة لكي نضع التصورات المتنوعـة في موضعها التاريخي . ويجب أن تكون هذه الدراسة شاملة ، إذا كان ينبغي عليها أن تكشف لنا كيف ظهرت الفلسفة على مخطط التاريـخ ، في الشروط الاجتماعية والسياسية ، وفي الحـــالات الشخصية الأكثر تنوعاً .

لقد تطور التفكير بصورة مستقلة في الصـــين وفي الهند وفي الغرب . ورغم وجود علاقات بالمصادفة بينها ، فان انفصال هذه العوالم الروحية الثلاثة كان بالـــغ العمق حتى عصر المسيح الى حد أنه يجب وجوباً أساسياً أن يفهم كل واحـــد منها على حدة . وبعد ذلك كان أقوى تأثير ذلك التأثـير الذي مارسته البوذية ، التي نبتت في الهند ، على الصين ، والذي يمكن أن يقرن بتأثير المسيحية في الغرب .

ويتبـع التطور في العوالم الثلاثة ، منحنياً مماثلًا . فبعـد مرحلة سابقة للتاريخ ظلت بالغة الغموض بالنسبة الينا ، تنبثق الأفـكار الأساسية في كل مكان أثناء العصر المحوري (٨٠٠ — ٢٠٠ ق.م). ثم يسقط كل شيء ، في حين تتدعم الأديان الكبرى المنمّية بالخلاص. وتتعاقب محاولات للتجديد وتتشابه .

وتتشكل مذاهب مبنية بناءً صارماً (المدرسيّة) ونرى بوجه خاص تأملات منطقية ذات جرأة ميتافيزيقية قصوى تبسط نتائجها النهائية .

تتميز حضارة الغرب ، من بين هذه الحضارات المتآنية الثلاث، أولاً بحركتها الأكثر حياةً والمتجددة عبر الأزمات والتطورات ؛ ثم بتنوع الألسنه والشعوب التي تفاهمت ضمنها فيما بينها ؛ وأخيراً بتطور العلم تطوراً ليس له نظير .

تنقسم الفلسفة الغربية الى أربع مراحل تاريخية :

١ً – **الفلسفة اليونانية** : وقد تطورت من الأسطورة الى اللغة العقلية . وخلقت مفاهيم الغرب الأساسية ، ومقولاته ، وحددت الأوضاع النموذجية التي يمكن المرء أن يتبناها عندما يسعى الى تخيل الوجود ، والعالم ، والإنسان في مجموعهم . انها تظل في نظرنا وطن العمومية والبساطة ، واننا لنملك الوضوح الضروري بتمثلنا إياها .

٢ً – **الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط** : لقد تطورت من دين الكتاب المقدس الى تأويله العقلي ، من الوحي الى اللاهوت . وهي لم تولّد فقط الفلسفة المدرسية أداة للمحافظة والتعليم . ولقد رأينا لدى المفكرين المبدعين يقظة عالم ديني وفلسفي معاً بصورة أصيلة ، وبصورة خاصة لدى القديس بولس ، والقديس أوغسطين ، ولوثر . وان علينا أن نحتفظ لأنفسنا بأسرار المسيحية حيّة في هذا الميدان الفسيح .

٣ً – **الفلسفة الاوروبية الحديثة** : لقد ولدت في وقت واحد مع العلم ومع استقلال الإنسان الشخصي الجديد ازاء كل سلطة . وقد أشهر كبار وغاليليه من جهة ، وجيوردانو برونو وسبينوزا من جهة أخرى هذه السبل الجديدة . وعلينا نحن أن نوطد بفضلهم معنى العلم الصحيح – الذي عرف مع ذلك ، هو أيضاً ، انحرافات منذ البداية – ومعنى الحرية الشخصية .

٤ً – **الفلسفة الألمانية الحديثة** : اننا نجد ، من ليسينغ وكانت حتى هيجل وشيلينج ، سلسلة من المفكرين ، قد يفوق العمق التأملي لديهم كل ما عرف حتى ذلك الوقت في الغرب . فقد أقاموا آثارهم الرائعة ، دون أن يبحثوا عن سندٍ لهم في أية حقيقةٍ واقعة من الدولة أو المجتمع ، منسحبين إلى حياتهم الخاصة ، ومتمثلين بما لديهم من معنى عن التاريخ والكون في مجموعهما ، وأغنياء بالفن التأملي الذي يتيح المجال أمام تسلسل الاستدلالات ، وبتأمل القيم الإنسانية ، وعارفين العالم ، دون أن تكون لهم عليه سيطرة ، معرفةً عميقة . والآن علينا نحن أن نحصل ، عبرهم ، على العمق والاتساع اللذين كان من الممكن ، دونهم ، أن يتعرضا لخطر الضياع .

كان التفكير في الغرب كله يستلهم من العصور القديمة ، ومن الكتاب المقدس ، ومن القديس أوغسطين ، حتى القرن السابع عشر وبعد ذلك أيضاً . وقد انتهت هذه الحالة على مهل منذ القرن الثامن عشر . إذ ظن الإنسان أن بوسعه أن يقيم كيانه على أساس

عقله الخاص ، دون أن يشغل باله بالتاريخ . وبينما كانت قوة التفكير التقليدي الفعّالة تميل الى الاختفاء ، كان الاطلاع التاريخي الواسع بالعكس ينمو في حقل تاريخ الفلسفة ، ولكن محصوراً ضمن دوائر ضيقة جداً . واليوم يستطيع المرء ، بصورة أسهل بكثير من أي عصر آخر ، أن يعرف تفكير الماضي عن طريق طبعات مشروحة وقواميس . ومنذ مطلع القرن العشرين ، تعاظم إهمال هذه الاسس التي تعود الى آلاف السنين ، في حين كانت تنمو معرفة وقدرة تقنيتين متفرقتين ، وتعلّق بالعلم خرافي حقاً ، وأهداف أرضية محضة مثقلة بالاوهام في الوقت نفسه ، وترك للامور تجري في مجراها بصورة خالية من التفكير .

وقد استيقظ ، منذ أوائل القرن التاسع عشر ، شعور بأن هذه هي النهاية ؛ وسأل الناس أنفسهم كيف تكون الفلسفة ممكنة بعد الآن ، صحيح ان الفلسفة الحديثة تتابع طريقها في بلدان الغرب المختلفة ؛ وكان الاساتذة في ألمانيا يجنون على الصعيد التاريخي ارثهم الفكري العظيم . ولكن هذا كله ما كان ليستطيع أن يوهم أحداً : فالفلسفة بشكلها الذي يرجع الى آلاف السنين كانت تقترب من نهايتها .

وكان الفيلسوفان النموذجيان في هذا العصر كيركيجارد ونيتشه ، هذان الوجهان الإنسانيان اللذان لم نشهد لهما نظيراً من قبل قط ، واللذان يرتبط ظهورهما بصورة جلية بأزمة هذا العصر. وكان هناك ماركس أيضاً ، البعيد عنهما من الناحية الفكرية بعداً

شاسعاً ، والذي فاق تأثيره في الجماهير كل تأثير آخر .

ومع هؤلاء ، يغدو التفكير الذي يمضي الى أقصى الحدود ممكناً ، ذلك التفكير الذي يضع كل شيء موضع البحث لكي يبلغ المنبع الأكثر عمقاً ، ذلك التفكير الذي ينفض عن نفسه كل شيء كي يستطيع أن يلقي نظرة حرة على الوجود ، والمطلق ، والحضور الحالي في قلب عالم يحوله عصر التقنية تحويلًا جذرياً .

* * *

هذه هي الخطوط الكبرى التي تستخلص من تاريخ الفلسفة إذا نظر اليه في جملته . وهى خطوط تظل سطحية . ولعل المرء يجب أن يدرك في قلب الكل علاقاتٍ أعمق . فيطرح على نفسه مثلًا المشكلات التالية :

١ً — هل توجد وحدة في تاريخ الفلسفة ؟ هذه الوحدة ليست من معطيات الوقائع ، إنها فكرة . إنها هي التي نبحث عنها ، ولكننا لانبلغ إلا وحداتٍ جزئية . وعلى هذا النحو نرى بعض المشكلات تنبسط عبر الزمن (مشكلة علاقة النفس بالجسد مثلًا) ؛ ولكن المعطيات التاريخية لاتتوافق الا بصورة جزئية مع بناءٍ عقلي منسجم . يمكن أن نقيم استمراراً بين مذاهب متعاقبة ، فنبني ، مثلًا ، مخططاً تتجه فيه الفلسفة الألمانية ، بل الفلسفة كلها إلى فلسفة هيجل ، كما كان هو مقتنعاً . ولكن نظرةً للفكر كهذه تقسر الحقيقة الواقعة قسراً ، وتهمل كل ما كان في الفلسفات السابقة من اختلاف عن الفلسفة الهيجلية اختلافاً لاينفع فيه علاج . فالفلسفة

الهيجلية تعدّ هـذا كله عديم القيمة وغير مشروع ؛ وتحذف من تفكير الآخر ماهو جوهري فيه . ويمكن أن نحاول تأويل تاريخ الفلسفة بمعنى أنه تعاقبُ اتخاذِ مواقفَ مختلفة تعاقباً منسجماً وذا دلالة ، ولكن بناءً من هذا القبيل لايتوافق مع معطيات التاريخ.

ان عبقرية الفلاسفة الشخصية تفجُرُ الاطار الذي نحاول بواسطته أن نحدّد وحـــدة الفلسفة عبر الزمن ، مهما يكن من أمر هذا الإطار . لاريب أن كل واحد منهم منوط في الواقع بعلاقات معينة ظاهرة للعيان في أبحاث المؤرخ . ومع ذلك ، فان في كل واحـــد منهم شيئاً لانظير له يظل قائماً . من هـــذا الشيء تأتيه العظمة ، وهذا الشيء هو الذي يتخذ دائماً صورة المعجزة ، في مواجهة التطور الطبيعي ، هذا التطور الذي يمكن ان يكون موضوع تفسير .

ان وحدة تاريخ الفلسفة من حيث كونها فكرة ، تصبو الى تلك الفلسفة الخالدة التي تحيا بصورة مستمرة طول الزمن ، خالقة أعضاءها وبنياتها ، ألبستها ، وأدواتها ، دون أن تستنفد ، مع ذلك ، فيها .

٢ً – **مشكلة الأصل ودلالته** . ان نقطـــة الانطلاق هي اللحظة التي بدأ الانسان يفكر فيها . والأصل هو الحقيقة التي تكوّن أساس البحث في كل لحظة وتدعمّه .

ان التفكير يعاني من سوء التفاهم ومن الانحرافات التي تجبر على العودة دون انقطاع الى الأصل . فينبغي البحث عنه متخذين

خيطاً هادياً النصوص المثقلة بالمعاني ، تلك النصوص التي خلّفها لنا التراث ، جاهدين في الوقت نفسه أن نتفلسف بدورنا انطلاقاً من أصلنا الخاص . ولكن هنا يحصل غموض ، إذ نتخيل أن الأصل هو البداية في الزمان ، وأنه ينبغي بالتالي أن نحمل أنفسنا إلى الفلاسفة الأول السابقين سقراط ، وإلى المسيحية في مطلعها ، والى البوذية في منشئها . إن الرجـــوع الى الأصل الضروري في كل زمان ، يتخذ خطأً شكل اكتشاف للبدايات .

ان هؤلاء الذين ما زلنا نستطيع أن نصل إليهم من بين القدماء يملكون حقاً سحراً أخاذاً . ولكن من المستحيل ، في الواقع ، أن نكتشف بداية مطلقة . فبداية تراثنا ليست إلى بدايةً نسبية ، انه هو ذاته نتاج بعض الشروط المسبقة .

ثم إنه لمبدأ أساسي لأولئك الذين يريدون أن يعيدوا الماضي التاريخي واقعيته في الحاضر ، أن يقتصروا على ما نقلته واقعيـــاً نصوص صحيحة . فالحدس التاريخي لا يمكن أن يحدث إلا عندما نغوص في ما هو محفوظ . وانه لعناء لاطائل تحته أن نريد إعادة تكوين ماضاع ، وإعادة بناء ما سبق التراث ، وملء الثغرات .

٣ً — **مشكلة التطور والتقدم في الفلسفة** . يمكننا أن نلاحظ في تاريخ الفلسفة بعض الروابط التسلسلية كتلك التي نجدها مثلًا بين سقراط وأفلاطون وأرسطو ، أو بين كانت وهيجل ، أو بين لوك وهيوم . ولكن مثل هذه السلاسل تغدو خادعة عندما نتخيل

أن المفكر المتأخر قد حافظ على الحقيقة التي عثر عليها سلفه ، وتفوق عليها .؟ بل حتى في الأجيال التي بينها رابطة روحية على هـــذا النحو ، لا يفسّر ما يأتي به كل واحد من جديد بالذي سبقه . فما كان جوهرياً لدى السلف يترك في أغلب الأحيان جانباً فيما بعد ، بل لا يعود يفهم في بعض الأحيان .

وتوجد عوالم تستمر زمناً ما حيث يزدهر التبادل الفكري ، وحيث يُسمِع كل مفكر كلامه ؛ مثل الفلسفة اليونانية ، والمدرسية ، و « الحركة الفلسفية الألمانية » من ١٧٦٠ الى ١٨٤٠ . انهـا عصور تمت فيها تبادلات عظيمة الحيوية بين أفكار نابعـــة من الأصل . وهناك عصور مختلفة لا تصنع الفلسفة فيها سوى أن تدوم كظاهرة ثقافية ، وهناك عصور يبدو فيها أن الفلسفة قد اختفت تقريباً .

وقد يتعرض المرء للإغراء فيعدّ تطور الفلسفة في جملته وكأنه تقدم مستمر . وهذا خطأ . ان تاريخ الفلسفـــة يشبه تاريخ الفن من حيث ان أسمى آثاره فريدة لا يمكن استبدال غيرها بها . وهو يشبه تاريخ العلوم من حيث انه يستخدم بصورة واعية أكثر فأكثر مقولاتٍ وطرقاً متزايدة شيئاً فشيئاً . وهو يشبه تاريخ الأديان من حيث انه يقدّم سلسلة من المواقف النابعة من ايمان أصيل تعبّر عن نفسها فيه بشكل فكري .

ان تاريخ الفلسفة يملك ، هو أيضاً ، مراحله الخلاقة . ولكن الفلسفة من ملامح الإنسان الأساسية في كل زمان . اذا يمكن ، خلافاً لما يجري في ميـــادين الفكر الأخرى ، أن ينبثق على حين غرة

فيلسوف من الطراز الأول في عصر يعدّ كعصر منهار . فأفلوطين في القرن الثالث ، وسكوت أريجين في القرن التاسع ، وجهان فريدان ، وقمتان منعزلتان . إن محتوى تفكيرهما مرتبط بالتراث ، وقد يكون بعض أفكارهما مشتقاً ، ومع ذلك فان هذه الأفكار تحمل في جملتها للتفكير الإنساني تحديداً عميقاً جديداً كل الجدة وحاسماً .

ثم انه ليس من الجائز أبداً أن يقال عن الفلسفة ، عند ما يفكر في ماهيتها ، انها تقترب من نهايتها . قد تبقى الفلسفة ، رغم كل كارثة ، حاضرة دائماً في تفكير أفراد منعزلين ، وقد تبقى أيضاً ، دون أن نستطيع توقع ذلك ، في مؤلفاتٍ منفردة ، تشكل الثمرات الوحيدة لعصرٍ مجدب . ففي كل زمان كانت هناك فلسفة ، كما كان هناك دين .

لهذا لايرى من يكتب تاريخها في تطورها إلا مظهراً ثانوياً : فكل فلسفة عظيمة تكون كاملة بحد ذاتها ، وتامة ، ومستقلة ، وتحيا دون أن تكون منوطة بحقيقةٍ من الحقائق التاريخية أكثر اتساعاً . إن العلم يتبع طريقاً كل خطوةٍ فيه تتجاوزها الخطوة التالية . أما الفلسفة فان دلالتها ذاتها تقتضي أن تكتمل بكاملها في كل واحد على حدة . وانه لمن الحمق أن نريد الربط بين الفلاسفة وأن نجعل منهم درجات لصعودٍ مستمر .

٤ً — **مشكلة التسلسل** . ان المــــرء ، وهو يتفلسف ، يعي بشعوره تسلسلاً يسود المفكر المنعزل كما يحصل في بعض النظرات

العامة المميّزة لعصرٍ من العصور . فليس تاريخ الفلسفة حقلاً ممهّداً تعطف فيه ، على قدم المساواة ، مؤلفات ومفكرون لا حصر لهم . إذ توجد مناظر لا تنفتح إلا لبعض الناس . وهناك ، بصورة خاصة ، قمم وشموس بين زمرة النجوم . ولكن هذا كله لا يوجد بشكل نوعٍ من التسلسل الخاص ، وذي القيمة في نظر الجميع بصورة نهائية .

ان هوةً تفصل بين التفكير الشائع في عصر من العصور ، وما تعبر عنه آثاره الفلسفية . فما يعدّ من نافل القول في نظر الناس جميعاً ، يمكن أن يعبّر عنه فلسفياً كما يمكن أن تؤوّل المذاهب الكبرى الى غير نهاية . ففي البداية يكون المرء في سلام الرؤية المحدودة ، راضياً بالعالم كما يتبدىّ له ؛ ثم تأتي الحاجة الى البعيد ، ثم يقف المرء عند الحدود طارحاً الأسئلة . وهذا هو الذي يدعى فلسفة .

* * *

لقد قلنا ان تاريخ الفلسفة مماثل لسلطة تقاليد دينية . صحيح أنه ليس لدينا في الفلسفة كتب قانونية كما لدى الأديان ، وليس لدينا سلطة يكفي أن نتبعها ، ولا حقيقة نهائية . ولكن التراث في جملته ترك لنا راسباً ثميناً من الحقائق التي لا تنفذ ، ويدلّنا على السبل التي تتيح لنا أن نتفلسف اليوم . ان التراث هو عمق الحقيقة مرئياً ، مع انتظار لا يعرف الكلل ، للحقيقة التي صارت

فكرة ؛ إنه غني بعض المؤلفات الكبرى الذي لا ينفد . إنه حضور عظماء المفكرين ، نستقبله باحترام .

انه لمن ماهية هذه السلطة أنها لاتسمح بطاعة واحدة . انها تفرض مهمة ألا وهي أنه ينبغي لنا أن نجد ، ونحن نتأكد من كياننا ، ذواتنا عبر هذه السلطة ، وأن نعثر في أصلها هي على أصلنا الخاص بنا .

ان جدية بحث فلسفي حالي وحدها تتيح لنا أن نتصل بالفلسفة الخالدة بمظاهرها التاريخية . وهذه المظاهر وسائل للتوحد في الأعماق حتى الحصول على حاضر مشترك .

وإذن فإن البحث التاريخي يتضمن درجات من الاقتراب ومن الابتعاد . ويجب على الفيلسوف صاحب الضمير أن يعرف في كل مرّة مع من عمله عندما يدرس النصوص . ويجب أن تكون المعطيات الخارجية معروفة بوضوح ودقة وذكاء . ولكن مايعطي النفاذ التاريخي معناه وكماله ، هي لحظات التواصل في الأصل . حينئذ يسطع النور الذي يهب الأبحاث السطحية جميعاً قيمتها ووحدتها في الوقت نفسه . وبدون مكان الالتقاء هذا ، أي بدون أصل الفلسفة ، يقتصر تاريخها كله في آخر الأمر على تقرير تتسلسل فيه الأخطاء والغرابات .

على هذا النحو يغدو التاريخ مرآة كل واحد : فيرى المرء فيها انعكاس ما يكون هو ذاته .

إن تاريخ الفلسفة — هذا الفراغ الذي يتنفس تفكيري فيه —

يقدّم لبحثنا الخاص بنا نماذج من الكمال لانحاكي . انه يعلمنا كيف نسأل ، بأن يقصّ علينا قصة المحاولات ، وكم نجحت ، وكم فشلت . وهو يبثّ الشجاعة في نفوسنا بأن يرينا الحضور الإنساني لبعضٍ من الناس سلكوا طريقهم أوفياء للمطلق .

ان تبني فلسفة من الماضي مستحيل استحالة انتاج أثر رائع قديم من جديد . فليس بوسعنا الا أن نحاكيه الى حدّ الإيهام . وليس لدينا ، كالمؤمنين ، نصوص نستطيع أن نعثر فيها على الحقيقة المطلقة. ولهذا نحب النصوص القديمة كما نحب الآثار الفنية القديمة . اننا نغوص في حقيقة البعض كما نغوص في حقيقة البعض الآخر ، ونمدّ يدنا اليهم . ولكن تبقى هناك مسافة ، وشيء لايمكن بلوغه ، وشيء لاينفد يرافقنا مع ذلك طول حياتنا ؛ وهناك أخيراً شيء يتيح لنا أن نقفز وأن نتفلسف نحن أنفسنا في مواجهة الحاضر .

والواقع أن الفلسفة تجد معناها في الحضور . وليست لدينا سوى حقيقة واقعة واحدة ، هنا والآن . وكل مانتحاشاه جبناً لايحضر بعد ، ولكن اذا أسرفنا دون تروٍّ ، فإننا نخسر الوجود أيضاً . كل يوم ثمين ، لأن كل لحظة يمكن أن تقرر الكل .

اننا نتحاشى مهمتنا عندما نستغرق في الماضي أو في المستقبل . اننا لانقدر أن نبلغ الأبدي الا عبر الحقيقة الواقعة الحاضرة . ونحن لانبلغ المكان الذي ينطفيء الزمان فيه الا بأن نقبض على الزمان بأيدينا .

(١)

ملحق

ان الفلسفة تتعلق بالإنسان بما هو انسان . فيجب اذن أن

---

(١) إن الاثني عشر حديثاً المنشورة هنا كانت قد طلبتها مني محطة اذاعة بال .

وهذه عناوين بعض من مؤلفاتي اقدمها للمستمعين والقراء الذين قد يرغبون في أن يكونوا مزيداً من المعلومات .

إن كتابي العامين في الفلسفة هما : Philosoqhie ، الطبعة الثانية ، ١٩٤٨ ، الناشر شبرنجر ، هيدلبرج — برلين ؛ و Vonder Waherheit ، ١٩٤٨ ، الناشر ر . ببر ، مونيخ .

وتعطي بعض الكتابات الأقل حجماً تفاصيل عن محتوى هذه الأحاديث في الإذاعة مثل : Der Philosophische Glaube ، الناشر ر ببر ، مونيخ ، والناشر آرتيميس ، زوريخ ١٩٤٨ ؛ و Vernunft und Existenz ، الطبعة الثانية ، الناشر شتورم ، بريمن ، ١٩٤٧ ؛ و Philosophie und Wissenschaft ، الناشر آرتيميس ، زوريخ ، ١٩٤٨ .

وافهم الفلسفة في عصرنا الكتب التالية : Die Geistige Situation der Zeit ، الناشر ف . دوغرويتر وشركاه ، برلين ، الطبعة السابعة ، ١٩٤٩ ؛ و Ursprung und Zeil Der Geschichte ، الناشر آرتيمس ، زوريخ ١٩٤٩ ، و ر . ببر ، مونيخ ، ١٩٤٩ .

وفي تأويل الفلاسفة : Descartes und die Philosophie الناشر ف . دوغرويتر ، برلين ، الطبعة الثانية ، ١٩٤٧ ؛ و Nietzsche ، الناشر

تكون مفهومة من الجميع . وليس المقصود بالطبع أن تكون كذلك في التفاصيل الصعبة من المذاهب ، ولكن أن تكون على شكل بضعة أفكار أساسية ، يمكن أن تصاغ بصورة مختصرة . لقد أردت أن أجعل ذلك الشيء الذي يهم كل انسان في الفلسفة يحس به الجميع . ولكنني حاولت ذلك ، دون أن أرضى بأن أفقد الجوهري ، حتي عندما كان ذلك يتضمن بعض الصعوبات .

وما كان ليمكن أن يكون الموضوع هنا موضوع اعطاء أكثر من بعض التمهيدات ولمحة صغيرة عن الإمكانات المتوافرة أمـــام التفكير الفلسفي . ان عدداً لا يستهان به من الأفكار العظيمة لم يمسّ هنا اطلاقاً . فقد كان هدفي أن أجعل القارىء يفكر .

ان القارىء الذي يملك استعدادات فلسفية والذي يبحث عن خيطٍ هادٍ سيجد في ما يلي مايدفعه قليلًا إلى الامام في دراساته .

فالتر دوغرويتر ، الطبعة الثالثة ؛ ١٩٤٩ ؛ الترجمة الفرنسية بقلم ب . نييل ، نيتشة ، غاليار ، باريس ، ١٩٥٠ ؛ و — Nietzsche und Das Christentum ، الناشر بوشر شتوبه زايفرت ، هاملن ، ١٩٤٦ ، الترجمة الفرنسية بقلم جان هيرش ، نيتشة والمسيحية ، مطبوعات دومينوي ، باريس ، ١٩٤٧ ؛ و Max Weber ، الطبعة الثانية ، الناشر شتورم ، بريمن ١٩٤٩ .

وفي كيفية تمكن البحث الفلسفي من أن يتكامل مع العلم : Psychopathologie Allgemeine ، الطبعة شبرنجر ، ١٩٤٧ ؛ و Strindberg und Van Gogh ؛ الطبعة الثالثة ، الناشر شتورم ، بريمن ، ١٩٤٩ .

١ ـــ ملاحظات حول دراسة الفلسفة

تعالج الفلسفة المطلق الذي يتحقق في الحياة الواقعية . ان كل انسان فيلسوف . ولكن ليس يسيراً كل اليسر أن يدرك هـذا المعنى بتفكير متصل . فالتفكير المرتب في هذا المجال يقتضي الدراسة . وهذه تتضمن ثلاث سبل :

١ً ـــ **المشاركة في البحث العلمي** الذي يمد جذريه في العلوم الفيزيائية من ناحية ، وفي العلوم المعنوية من ناحية أخرى ؛ وهو يتشعب إلى أنواع بالغة الكثرة من الفروع العلمية . والمرء يكتسب بممارسته العلوم وطرائقها وتفكيرها النقدي موقفاً علمياً ، وهو شرط لا غنى عنه في بحث فلسفي مخلص .

٢ً ـــ **دراسة عظماء الفلاسفة** . فالمرء لا يصل الى الفلسفة الا مروراً بتاريخها . فيجب على كل امرىء أن يتسلق ، اذا صح التعبير ، جذع الآثار الكبرى الأصلية بطوله . غير ان هذا التسلق لا ينجح الا بـدافع حضورٍ حالي ، والا بتفكيرٍ فلسفي شخصي توقظه الدراسة .

٣ً ـــ **الوعي في السلوك اليومي** . فيتخـــذ المرء القرارات الفاصلة الهامة بصورة جدية ، ويأخذ على عاتقه ماصنعه وما عاشه .

وعندما نهمل سبيلاً من هذه السبل الثلاث ، لا تصل أبداً إلى تفكير فلسفي واضح وحقيقي . ولهذا السبب يجب على كل واحد ، وبصورة خاصة بين الشباب ، أن يسأل نفسه بأي شكل محدد يختار أن

يتبـع هذه السبل . والواقـع أنه لا يستطيـع بنفسه أن يدرك إلا قسماً ضئيلاً من الإمـكانات التي توفرها . فيسأل المـرء نفسه إذن :

أي علم خاص سأحاول أن أدرس دراسة مهنية عميقة ؟

أي فيلسوف عظيم لن أكتفي بقراءته وحسب ، بـل سأدرسه بعمق ؟

كيف سأحيا ؟

وعلى كل امرىء أن يجد الأجوبة بنفسه . ولا ينبغي أن تكون فقط محدّدة في محتواها الخاص ، ونهائية وخارجية . يجب على الشبيبة بوجه خاص أن تحتفظ لنفسها بإمكان محاولات أخرى .

إذن :

اختر بحزم لكن لاتتشبث ؛ بالعكس ، إفحص ، قوّم ، وهذا لايكون بحكم المصادفة ، وبصورة تعسفية ، بل يكون مع الوزن الذي تأخذه المحاولات عندما تستمر في ممارسه تأثيرها وتنتهي بأن تكوّن وحدة .

٢ — ملاحظات حول المطالعات الفلسفية

عندما أقرأ ، أريد قبل كل شيء أن أفهم ما قصد اليه المؤلف . ومع ذلك فانه ينبغي من أجل هذا لا أن أفهم اللغة وحسب ، بل المادة أيضاً . والفهم يتعلق بالمعارف التي أملك في هذه المادة .

وهذا يقود الى نتائج هامة في دراسة الفلسفة .

اننا نريد أن نستخدم فهم النص لكي نكتسب معرفة المادة. ثم ينبغي علينا أن نفكر في الوقت نفسه في المادة وفي ما قصد إليه المؤلف . واذا غاب أمر من هذين الأمرين ، فان القراءة تصبح غير ذات جدوى .

وعندما أفكر بنفسي في المادة ، في سياق دراستي أحد النصوص، فان فهمي يتحول دون أن أريد ذلك . ولهذا السبب يستلزم الفهم الجيد أمرين : أن أتعمق المادة وأن أعود الى فهم واضح للمعنى الذي قصد اليه المؤلف . ان السبيل الأول يفتح لي الفلسفة،ويفتح لي الثاني معرفة تاريخية .

تستلزم المطالعة أولاً موقفاً أساسياً ناجماً من الثقة والتعاطف اللذين نحس بها حيال المؤلف وموضوعه : يجب أن أقرأ مرةً وكأن كل ما في النص حق . وعندما أكون قد تركت نفسي أؤخذ به تماماً ، وأكون قد قلّدت هذا التفكير ، ثم خرجت منه من جديد ، عندئذ فقط يمكن أن يبدأ نقد مشروع .

ويمكن أن يتطور ما لدراسة تاريخ الفلسفة ولتمثل التفكير في الماضي من دلالة في نظرنا ، بمساعدة **المطالب الكانتية الثلاثة** : فكّر بنفسك ؛ فكّر بحيث تضع نفسك مكان الآخرين ؛ فكّر بحيث تبقى منسجماً مع نفسك . هذه المطالب مهمات لانهاية لها . وكل حل مسبق قد نملك أو نحوز بمقتضاه ما هو مهم ، وهم من الأوهام : اننا دائما في الطريق . والتاريخ يساعدنا على أن نذهب الى هناك .

فـكّر بنفسك . هذا لا يحدث في الفراغ . فما نفكر فيه بانفسنا يجب في الواقع أن نُدَلّ عليه . ان سلطة التقاليد توقظ فينا الأصول التي نوليها ثقتنا سلفاً ، ونحن نتصل بهـا عن طريق البدايات والنتائج المنجزة من قبل الفلسفات المتحققة عبر التاريخ . ان كل دراسة لاحقة تفترض سلفاً هذه الثقة . ولعلنا بدون هذه الثقة لا نكلف أنفسنا عناء دراسة أفلاطون وكانت .

ان الجهد الفلسفي الشخصي يستفيد من الوجوه التاريخية . اننا، بفهمنا للنصوص ، نغذو نحن أنفسنا فلاسفة . ولكن هذا التمثيل بطواعيته الواثقة ، ليس طاعة : فعندما نتقدم متبعين خطو الآخر ، نفحص ما يقول ونجابهه بما نحن كائنون . « الطاعة » تعني هنا أن ندع أنفسنا نقاد ، وأن نؤمن للوهلة الأولى بأن ماقيل حق ؛ ولا يجب علينا أن نتدخل حـالاً وفي كل لحظة بتأملات نقدية فنمنع أنفسنا بذلك من أن نتبع دليلنا . والطاعة تعني بعد ذلك الاحترام الذي يمتنع عن كل نقد رخيص ، فالنقد الوحيد المقبول هو ذلك الذي يتيح لنا أن نقترب خطوةً خطوةً من المشكلة وأن نجد أنفسنا أخيراً أكفاء لمعالجتها ، وذلك بعد عمـل شخصي متعمق . وتجد الطاعة حدّها هنا : لن نقبل كحق إلا مـايقدر أن يصير قناعة شخصية بالتأمل . ان أي فيلسوف ، بل أعظم الفلاسفة ، لايملك الحقيقة . **ان أفلاطون عزيز لديّ ولكن الحقيقة عندي أعز .**

إننا نبلغ الحقيقة بـأن نفكر بأنفسنا ، ولكن بشرط أن نجهد دون انقطـاع أن **نفكر في مكان الآخرين** . ينبغي أن

نكتشف ماهو ممكن بالنسبة إلى الانسان . ان المرء ، بمحاولته الجدية أن يفكر من جديد تفكـــير الآخرين ، يوسّع امكانات حقيقيته الخاصة ، حتى لو رفض هذا التفكير الغريب . اننا لانتعلم أن نعرفه الا بأن نهبه أنفسنا تماماً ، مع التعرض لما يتضمنه ذلك من خطر . فما هو بعيد عنا وغريب ، ماهو متجاوز الحدّ واستثنائي بل وعجيب ، يجذبنا كيلا تغيب عنا الحقيقة بإهمالنـا عنصراً من العنـــاصر الأصيلة بفعل العمى . ولهذا السبب لايقتصر الفيلسوف المتمرّن فقط على المؤّلف الذي اختاره أولاً وجعله مؤّلفه الخاص بدراسته دراسة عميقة ، بل إنه يلتفت ايضاً نحو تاريخ الفلسفة في جملته لكي يعرف ماجرى في العقول عبر الزمن .

اننا نتوزّع في تنوّع لارابطة فيه ، عندما نلتفت نحو التاريخ. فيقف وجوُب أن نكون في كل وقت على اتفـاق مع تفكيرنا الخاص معترضـاً الإغراء الذي نعانيه لدى رؤيتنا هذا التنوع ، إغراء أن نستسلم طويـلًا إلى الفضول والى متعة مجرد التفـرج . فما نتعلمه من التاريخ ينبغي أن يصير محرّضاً ، وهذا ينبغي امّا أن يجعلنا منتبهين ويوقظنا ، أو أن يضعنا موضع البحث . لاينبغي أن تتعاقب الامور في عدم اكتراث . ففي مجرى التاريخ ، كل أمرٍ لم يدخل في علاقة متبادلة ، وحيث لم يحصل في الواقع أي تبادل ، يجب أن يتجابه فينا . ان أشد الأفكار غرابةً يجب أن تكوّن علاقة فيما بينها .

ان كل شيء يلتقي في الذات التي تفهم . فكون المرء متفقاً

مع ذاته يعني أن يحافظ على تفكيره الخاص مقرباً نحو الوحدة كل ماهو منفصل ، ومتناقص ، وعديم الاتصـــال . ان التاريخ الشامل ، اذا تمثلنـاه بصورة ذات دلالة ، ينتظم في وحدة تظل مع ذلك مفتوحة دائماً . هذه الوحدة فكرة موجهة ، وهي تفشل في الواقائع بصورة ثابتة ، ولكنها هي التي تحث على التمثّل .

٣ — عروض تاريخ الفلسفة

إن لها أهدافاً متنوعة جداً :

نظرات اجمالية ، ارشادات بسيطة تتعلق بالنصوص ، ترجمات للفلاسفة ، معطيات اجتماعية ، تداخل التيارات ، مناقشات ، تفاصيل قابلة للمراقبة ، تطورات ، مراحل . ثم خلاصة المؤلفات ، وتحليل الأبحاث الأساسية والبنى المذهبية والطرائق . ثم الطابع المميز لفكر أو مبادىء بعض الفلاسفة أو العصور منظوراً اليها في جملتها . وأخيراً تصور للوحة تاريخية عامة تضم أخيراً تاريخ الفلسفة الشامل .

ولـــكي تعرض تاريخ الفلسفة ، ينبغي أن تكون لديك معرفة عميقة بالمؤلفات وكذلك الكفاءة للاشتراك فيها كفيلسوف . فأكثر التصورات التاريخية انطباقاً على الحق هو بالضرورة بحث فلسفي في الوقت نفسه .

ان هيجل هو أول فيلسوف تمثل شعورياً مجمل تاريخ الفلسفة ، بكل أبعاده ، بفعالية فلسفية محضة . ولهذا السبب لا يزال تاريخ الفلسفة الذي ألّفه يحتفظ اليوم بقيمته القائقة . غير أن منحى

التطور الذي يصنعه ، القائم على أساس المبادىء الخاصة بهيجل نفسه ، كان منحى قاتلًا ، وإن كان يبسط تصوراً نفاذاً . في لوحة هيجل ، تبدو كل الفلسفات السابقة وكأنها قد أنيرت لحظة بضوء كاشف عجيب ، ولكن يجب بعد ذلك أن نعترف فجاة بأن هيجل قد استأصل منها قلبها ، وبأنه قد كفّن بقاياها كالجثث في مقبرة التاريخ الضخمة . ان هيجل ينتصر على الماضي كله لأنه يعتقد أنه هيمن عليه بنظرة شاملة . وفهمه ليس طريقة في ازاحة الستار بحرية عما هو حق ، بل عملية تخريبية ؛ ليس استفهاماً متواصلًا ، بل هو استيلاء مستبعد ؛ انه لا يحيا مع الآخرين ، بل يجعل نفسه سيّدهم .

وما يجدر النصح به أن نقرأ دائماً عدة عروض للتاريخ متوازية ، كيلا نغرى بأن نقبل تصوراً خاصاً وكأنه من طبيعة الأمور . فعندما لا يقرأ المرء سوى عرض واحد ، فان مخططه يفرض نفسه عليه دون أن يريد ذلك .

ثم ، مما يجدر النصح به ألا نقرأ أي عرض دون القيام على الأقل ببعض عمليات السبر بقراءة نصوص أصلية .

وأخيراً ، تستخدم تواريخ الفلسفة ، ككتب استشارية ، من أجل تحديد مكانة المؤلفات ، وبصورة خاصة تاريخ أوبرفيغ . ويجب أيضاً أن نستشير القواميس .

٤ — النصوص

على المرء أن يحاول ، من أجل دراساته الشخصية ، أن يكوّن

مكتبة مقصورة على النصوص الجوهرية حقاً . ويتغير جدول هذه النصوص بحسب الأشخاص . ومع ذلك فان هناك نواة تقريبـــاً بالنسبة الى الجميع . وهنا أيضاً ، يشدّد كل واحد على أهمية مايشاء ، بحيث انه لايوجد ترجيح مطلق في أي مكان .

وحسنٌ أن يختار المرء أولاً فيلسوفاً رئيسيـــاً . وانه لمن المرغوب فيه بالتأكيد أن يكون هذا الفيلسوف واحداً من أعظم الفلاسفة . ومع ذلك يمكن لك أن تشق طريقك أيضـاً بمساعدة فيلسوف من الدرجة الثانية أو الثالثة ، فيلسوف التقيت به بالمصادفة وترك في نفسك انطباعاً عميقاً . فهو قمين بأن يسوق مثل غيره الى الفلسفة فى جملتها ، اذا درس الدراسة الواجبة .

ان أي جدول بالمطالعات الواجبة بين القدماء ، لا بدّ أن يتضمن بالضرورة بعض المؤلفات الباقية في مجموعها . أما النصوص في العصور الحديثة ، فهي على العكس ، من الغزارة بحيث يصعب أن نشير الا الى بعضها كنصوصٍ لا غنى عنها .

جدول الأسماء الأول

الفلسفة الغربية

فلاسفة العصور القديمة

مقاطع من الفلاسفة السابقين سقراط (٦٠٠ — ٤٠٠) ..
أفلاطون (٤٢٨ — ٣٤٨) .

أرسطو (٣٨٤ — ٣٢٢) .

مقاطع من الروقيين القدامى (٣٠٠ - ٢٠٠) ، أنظر سينيكا (توفي عام ٦٥ بعد الميلاد) ، وإبيكتيتوس (حوالي(٥٠ — ١٣٨)، وماركوس أوريليوس (حكم من ١٦١ إلى ١٨٠) . — مقاطع من أبيقور (٣٤٢ — ٢٧١) ، أنظر لوكريس (٩٦ ٥٥) . — الريبيون ، أنظر سكستوس آمبريكوس (حوالي ١٥٠ بعد الميلاد) . — شيشرون (١٠٦ — ٤٣) ، وبلوتاركوس (حوالي ٤٥ — ١٢٥) .

أفلوطين (٢٠٣ — ٢٧٠) .

بويس (٤٨٠ — ٥٢٥) .

الفلاسفة المسيحيون

مذهب الآباء الكنسيين : القديس أوغسطين (٣٥٤ — ٤٣٠) .

العصر الوسيط : سكوت إريجين (القرن التاسع) . — القديس آنسيلم (١٠٣٣ — ١١٠٩) . — آبيلار (١٠٧٩ — ١١٤٢) . — القديس توما الأكويني (١٢٢٥ — ١٢٧٤) . — دونس سكوت (توفي عام ١٣٠٨) . — المعلم ايكهارت (١٢٦٠ - ١٣٢٧) . — غيّوم أوكام (حوالي ١٣٠٠ — ١٣٥٠) — نيكولا القوزي (١٤٠١ — ١٤٦٤) . - لوثر (١٤٨٣ — ١٥٤٦) . — كالفن (١٥٠٩ — ١٥٦٤)

الفلاسفة المحدثون

عصر النهضة : ماكيا فيلي . — توماس مور . — باراسيلس . — مونتيني . — جيوردانو برونو . — بوهمه . — بيكون .

القرن السابع عشر : ديكارت . — هوبس . — سبينوزا . — لايبنتس . — باسكال .

القرن الثامن عشر : انكلترة ، لوك وهيوم .

أخلاقيون فرنسيون وانجليز :

القرن السابع عشر : لاروشفوكو . — لابروييو .

القرن الثامن عشر : شافتسبري . — فوفنارغ . — شامفور .

الفلسفة الألمانية : كانت . — فيشته . — هيجل . — شيلينج .

القرن التاسع عشر : أساتذة الفلسفة الألمـــان مثل فيشته الصغير ولوتسه .

فلاسفة أصيلون : كيركيجارد . — نيتشه .

العلوم الحديثة وفلسفة العلوم :

الفلسفة السياسية والاقتصادية : توكفيل . — لورنتس فون شتاين . — ماركس .

تاريخ الفلسفة : رانكه . — بوركهاردت . — ماكس فيبر .

فلسفة الطبيعة : ك . اي فون باير . — دارون .

علم النفس الفلسفي . فيشنر . — فرويد .

* * *

فلنخاطر ببعض الملاحظات التي لاتكفي مطلقاً ، لكي نبيّن أولاً الخصائص المميزة لهذه المراحل الكبرى بصورة مختصرة . ولا تطمح هذه الملاحظات أبداً الى أن تصنّف فيلسوفاً من الفلاسفة ، وأن تحمل عليه حكماً قاطعاً ، رغم أن الصيغ المستخدمة توحي بذلك مع الأسف . فأرجو القاريء أن يؤولها كما لو كانت مسائل. يجب أن توقظ الانتباه وحسب . ولعل القاريء غير العليم بعد ، أن يكتشف على هذا النحو بصورة أكثر يسراً الى أية مطالعات تنحو به ميوله قبل كل شيء .

فلاسفة العصور القديمة

ان السابقين سقراط يملكون ذلك السحر الغريد الكامن في « البدايات » . وانه لمن الصعب بصورة شاذة أن نفهمهم في موضوعيتهم . وينبغي لهذا أن نحاول التخلص من كل « الثقافة الفلسفية » التي تحجب النظرة المباشرة التي كانوا يمتازون بها بتغليفهم في صيغ شائعة من الحديث . ان تفكيراً يحاول ، لدى السابقين سقراط ، أن يتخذ شكلاً ، نابعاً من حدس تجربة أصيلة عن الوجود . انهم يجعلوننا نشهد الجهود الأولى يبذلها تفكير يوضح نفسه . وتسود آثار كل واحد من هؤلاء المفكرين العظماء وحدة خاصة به في الأسلوب ، لن نجدها بعدهم . ولما لم يكن لدينا منهم سوى نتف ، فإن تأويلها ينساق بسهولة الى اضافة أمور ليست فيها . ان كل شيء هنا لايزال ملغزاً .

إن مؤلفات أفلاطون ، وأرسطو ، وأفلوطين ، هي المؤلفات الوحيدة الكاملة بصورة تقريبية في الفلسفة اليونانية . وهي المؤلفات الأكثر أهمية بالنسبة الى دراسة الفلسفة القديمة .

يعلّم **أفلاطون** تجارب الفلسفة الخالدة الأساسية . ويجتاز تفكيره ثروات من سبقوه الفكرية كلها . وهو يقف في زمنه المزعزع عند طرف العصور . ويضم بنظرته حقل التفكير الممكن كله باستقلال مطلق الى أبعد حد ، وبفكرٍ منفتح تماماً . ويعبّر فكره المتحرك عن نفسه بأوضح السبل ؛ ومع ذلك ، اذا كان السر الفلسفي يغدو لغةً على يديه ، فإن السر يبقى حاضراً على الدوام . ان كل استعلامٍ ذي طبيعة مادية تجده لديه مستنداً في أثاثه الى الباعث الفلسفي . ان الجوهري هو انجــاز فعل التعالي . ولقد تسلّق أفلاطون القمة التي يبدو أن التفكير الإنساني لايقدر أن يسمو فوقها . وهو الذي أثار ، حتى اليوم ، أعمق الوثبات الفلسفية . ولقد أسيء فهمه غالباً ، لأنه لايأتي بنظرية يمكن للمرء أن يتعلّمها وانما ينبغي لك أن تغزوه من جديد بصورة مستمرة . انك عندما تدرس أفلاطون ، ومثل ذلك عندما تدرس كانت ، لاتتعلّم شيئاً صلباً ، ولكنك تبدأ في التفلسف حقاً . وان الذي يصير مفكراً في المستقبل يتجلى هو ذاته في طريقته في فهم أفلاطون .

ونتعلّم من **أرسطو** المقولات التي تهيمن منذ ذلك الحين على التفكير الغربي كله . فهو الذي عرفّ اللغة الفلسفية (الحدود والمصطلحات) ، ويظل هذا مكتسباً سواء اتبعناه أو لم نتبعه ،

أو حاولنا أن نفكر مرتفعين فوق هذا المستوى كله .

ويستفيد **أفلوطين** من التراث القديم في جملته لكي يصوغ ميتافيزيقا مدهشة ، ميتافيزيقا عريقة الأصالة في إلهامها ،وقد عدّت منذ ذلك الحين ، وعلى مرّ القرون الميتافيزيقا بما في الكلمة من معنى . وقد غدا السلام الصوفي قابلاً للتواصل في موسيقى تفكير تأملي تبقى غير قابلة لأن تفوقها موسيقى وتظل تصدح بطريقة أو بأخرى في كل مكان حيث انتشر منذ ذلك الوقت تفكير ميتافيزيقي .

ويخلق الرواقيون والأبيقوريون والريبيون ، وكذلك الأفلاطونيون والأرسطيون (أتباع الأكاديمية الجديدة والمشّاؤون) **فلسفة عامة للطبقات المثقفة** في العصور القديمة المتأخرة ، ومن أجل هذه الطبقات أيضاً كتب شيشرون وبلوتاركوس . إن التعارضات العقلية والمنازعات الدائمة كلها لم تمنع وجود عالم مشترك . وقد كان الإنتقائيون يحاولون أن يكونوا هم هذا العالم ، آخذين من كل جهة خير مافيها ؛ ومع ذلك فإن الموقف العام ، أثناء هذه القرون القديمة كانت تبدو محدودة نوعياً : فيقتصر على الكرامة الشخصية ، وعلى استمرار حقيقة ليست في جوهرها الا تكراراً ، وعلى ماهو ناجز ومجدب ، ولكن يمكن للحس الشائع أن يبلغه في الوقت نفسه . إن هذه التربة هي التي حملت وما تزال تحمل اليوم الفلسفة الشائعة ، فلسفة كل الناس . وآخر شخصية أخاذة تظهر هنا هي شخصية **بويس** الذي يعدّ كتابة عزاء الفلسفة (Consolatio philosophiae) بإلهامه ، وجماله،وصدقه ، أحد كتب

الإنسانية الأساسية .

بعد ذلك نجد أيضاً الطبقات الاجتماعية التي تملك بصورة مشتركة ثقافة ، وجملة من التصورات ، وطريقة في الحديث ، وموقفاً ، هؤلاء هم الكتاب في العصر الوسيط ، والانسانيون منذ عصر النهضة ، وأضعف من ذلك الفلاسفة الألمان ؛ بجو المثالية التأملية الخاص بهم ، في العالم الثقافي الذي يمتد بين عامي ١٧٧٠ و ١٨٥٠ من ريجا الى زوريخ ومن هولندة الى فينا . وانه لمن المفيد بالنسبة الى تاريخ الثقافة وعلم الاجتماع أن تدرس هذه الأوساط . فمن المهم ادراك المسافة التي تفصل الإبداعات الفلسفية الكبرى عن قوى التفكير هذه التى تبدل وضع كل شيء على الصعيد العام . إن النزعة الإنسانية ممتعة بصورة خاصة لأن أصلها الخاص ليس فلسفة كبرى ، بل موقف روحي يطمح الى تمثل التراث ، والى فهم كل شيء دون أحكام سابقة ، والى حرية انسانية بدونها يصير نمط حياتنا الغربي مستحيلاً . إن النزعة الإنسانية (التي غدت واعية فقط في عصر النهضة والتي من المناسب أيضاً أن ندرسها اليوم لدى بيك دولاميراندول ، وإيراسم ، وفيسين) تظل قائمة على مر العصور كلها ، منذ المعرفة (Paideia) الواعية لدى اليونان ومنذ أن حققها الرومان ، زمن أسرة شيبيون ، تحت تأثير اليونان لأول مرة . ولقد ضعفت في عصرنا ، وانها لتكون كارثة ، لايمكن حساب نتائجها الروحية والإنسانية لو أنها اختفت .

الفلسفة المسيحية

ان للقديس **أوغسطين** بين آباء الكنيسة عظمة فائقة . وإن دراسة آثاره تفتح لنا أبواب الفلسفة المسيحية على مصراعيها . هنا توجد الصيغ العديدة التي لا تنسى ، تلك الصيغ التي تصير فيها المكنونات الباطنية لغة،تلك المكنونات الباطنية التي لم تعرفها الفلسفة القديمة على هذا النحو من التأمل العميق فيها ومن الشغف بها . وهذه الآثار ذات الغنى الذي لا نفاد له ، مليئة بالتكرار ، وأحياناً بفنون البلاغة التي قد تكون في جملتها غير جميلة ؛ أما التأكيدات الجزئية فإن لها الإيجاز الكامل وقوة الحقائق العميقة . وعندما يناقش المرء خصوماً فإنه يتعلم كيف يعرفهم باستشهاداتهم وبمؤلفيهم المفضلين . ان القديس أوغسطين هو الينبوع الذي لا يزال يمتح منه اليوم كل المفكرين الذين يبحثون عن النفس في أعماقها .

ويتخيل سكوت **إريجين** صرحاً للوجود مؤلفاً من الله والطبيعة والإنسان، ملتجئاً بحرية جدلية عظيمة الى مقولات من الأفلاطونية الحديثة . وهو يأتي بإلهام جديد وينفتح واعياً على العالم كله . ولما كان مثقفاً ، هيلينياً ، ومترجماً لدنيس الأريوپاجي ، فقد رسم بواسطة ذخيرة من المفاهيم متوافقة مع التراث مذهباً رائعاً يمارس تأثيراً أصيلاً بالموقف الذي يتضمنه . فهو يؤله الطبيعة ، ويجدد صوفيّة تأملية تظل تؤثر حتى في زمننا . وهو يقف منعزلاً في عصر غريب عن الفلسفة ، وآثاره نتاج التمثل الباطني لتراث عميق من

قبل انسان عاش مع الإيمان الفلسفي .

وقد عبّر التفكير المنهجي في العصر الوسيط عن نفسه لأول مرة بصورة أصلية على يدي القديس آنسيلم . ان أشكال التفكير المنطقى والقضائي القاسية تخفي كالفخ تجليات فكرية مباشرة حول الحقيقة الميتافيزيقية . ويظل هذا كله بالنسبة الينا بعيداً وغريباً إذا كنا نأخذ في اعتبارنا القوة القاطعة المزعوعة للاستدلالات والشروح الوثوقية الجزئية ؛ ولكن كل شيء يصبح ذا قيمة راهنة ومعقولاً عندما تتجلى فيه الدلالات العميقة ، اللهم اذا فهمناها في عموميتها البشرية ، كتلك التي لدى بارمنيدس ، وليس في لباسها التاريخي الذي أعطتها إياه العقيدة المسيحية .

ويعلم آبيلار قوة التفكير ، والإمكانات المنطقية ، وطريقة التناقضات الجدلية كوسيلة لمعالجة المشكلات . وهو يدفع المسائل الى حدودها القصوى ، عند مجابهته الحدود المتناقضة ، ويصبح بذلك مؤسس الطريقة المدرسية التي كان لابدّ أن تبلغ قمتها مع القديس توما الأكويني . بيد أن آبيلار يحمل في الوقت نفسه تهديداً بانهيار الجوهر المسيحي الطاهر حتى ذلك الحين ، والذي كان يرتكز اليه تفكيره .

ويبني القديس توما الأكويني صرح المذهب الرائع ، المسيطر حتى اليوم على العالم الكاثوليكي ، والمتسلّط تقريباً ، والذي تجد فيه سيادة الطبيعة وسيادة النعمة ، ما يفهم وما يجب أن نؤمن به دون أن يفهم ، الزمني والروحي ، أوضاع المرطقة المدحوضة

وثقل الحقيقة ، تجد هذه الأمور كلها مجتمعة ومتطورة في وحدة . وليس عبثاً أن شبّه هذا العمل بالكاتدرائيات . فلقد كوّن جملة تفكير العصر الوسيط . فالجميع بالنسبة اليه قاموا بعمل تحضيري ، مكدّسين ومهيئين مواده ، على نحو الطريقة التي تتيح تمثّل أرسطو ، كما صنع ألبير الكبير . ولعل القديس توما لم يتفوق على هذا الأخير الا بوضوح تفكيره ، ووزن هذا التفكير وايجازه . ونتآلف مع الهام هذه الفلسفة الوسيطية وتصوراتها عن طريق الملهاة الإلهية لدانته ، التي تبيّن أية حقيقية واقعة ناجزة صنعت .

أما دونس سكوت وغيوم أوكّام فهما وجهان من وجوه الانتقال يتخذان مكانهما في تمام اللحظة التي يبدو فيها أن صرح التفكير الوسيطي قد بلغ كماله . أما دونس سكوت الذي يحافظ على شكل يبدو سنّياً ، فيثير العقول بإظهار صعوبات مثقلة بالمعاني التي يكتشفها في الإرادة وفي الفردية الوحيدة ، **هنا والآن** . أما غيّوم أوكّام فهو يدخل في تاريخ فكرنا العناصر الحاسمة في الموقف العلمي الحديث . فكانت الأزمة التي ولد فيها العلم الحديث ، بتحديده المتميز ، وبالشمول الواسع في ميدانه في الوقت نفسه . وهو يحطم ، على الصعيد السياسي ، مطامح الكنيسة كمؤرخ لأخبار لويس دوبافيير . وهو مسيحي مقتنع ، شأنه في ذلك شأن كل المفكرين الآخرين الذين وصلتنا مؤلفاتهم من العصر الوسيط (فنحن لا نعرف معظم غير المؤمنين ، والريبيين ، وأصحاب النزعة العدمية ، إلا عن طريق دحض آرائهم وذكر شيء من نصوصهم) . وليس

لدينا حتى اليوم أية طبعة حديثة لآثار غيّوم أوكّام . وهي لم تترجم الى الألمانية . وربما كان هذا هو الثغرة الكبيرة الوحيدة الباقية في تاريخ الفلسفة .

ان نيكولا الغوزي أول فيلسوفٍ من العصر الوسيط يخيل الينا أن جوّه جوّنا . لا ريب أنه يظل ينتسب بكليته الى العصر الوسيط بإيمانه الذي لم تمس وحدته : فهو يؤمن بأن الكاثوليكية الشاملة في طريقها الى التوطد ، وبأنها ستنتهي بأن تستغرق الشعوب جميعاً والمعتقدات جميعاً . ولكنه كفيلسوف ، لا يخطط مذهباً يعد مذهباً فريداً ، على طريقة القديس توما ؛ ولا يستخدم الطريقة المدرسية التي تتيح له أن يتمثل التراث بكل عناصره المتناقضة . انه ، بالعكس ، يلتفت مباشرة الى الموضوعات سواء كانت ميتافيزيقية (متعالية) أو كانت اختبارية (محايثة) .وهو يلجأ ، على هذا النحو ، الى طرائق خاصة في كل مرة ، متولدة من حدسه الخاص به والذي أمامه يُسقِط الوجود الرائع للإله المحجب عن نفسه بصورة جديدة من خلال تأملاته . ويخيل اليه أن كيان الألوهية هذا يضم كل الحقائق الواقعة في العالم ، بحيث يهيىء التأمل لديه للبداهات الاختبارية ، والمعارف الاختبارية والرياضية تُستخدَم في تأمل الله . ان تفكيره يعانق كل شيء ، وهو تفكير قريب بمحبته من كل حقيقة واقعة ، ويتجاوزها في الوقت نفسه . ان العالم لم يُجتنَب ولكنه يسطع هو نفسه في نور العلو . ولا تزال هذه الميتافيزيقا اليوم غير قابلة لأن تستبدل غيرها بها . انها تمنح الفيلسوف

أجمل ساعاته .

أما **لوثر** فله شأن آخر . إننا لا نستغني عن دراسته . وهو ، لا ريب ، المفكر اللاهوتي الذي يزدري الفلسفة ، ويصف القوة العاقلة بأنها عاهرة ، ولكنه يتم في نفسه الأفكار الوجودية الأساسية التي بدونها لم يقدّر للفلسفة الحالية أن تكون ممكنة . ان الخليط العصيّ على التفريق من الجدي في إيمان عارم ومن عقل مستعد للمساومة ، من عمقٍ ومن عدوان صميمي ، من سلامة ذوقٍ مشرقة الأسلوب ومن فوراتٍ فظة ، هذا كله يجعل من دراسة لوثر عذاباً بالإضافة الى كونها واجباً في الوقت نفسه . انه يخلق جواً غريباً علينا ومؤذياً من الناحية الفلسفية .

أما **كالفن** فإن لديه شكلًا نظامياً ومنهجياً ، وانسجاماً رائعاً يظل حتى النتائج الأخيرة ، ومنطقاً من حديد ، وأمانة مطلقة في الحفاظ على المبادىء . ولكنه بعدم تسامحه الحالي من الحب على الصعيد النظري وعلى صعيد التصرف العملي على حد سواء ، يكون النقيض المرعب للفلسفة . إنه لحسن أن نراه وجهاً لوجه لكي نعرف هذا الفكر ، حتى لو كان محجوباً ومجزءاً ، كما نلتقي به عبر هذا العالم . ان كالفن يجسّد عدم التسامح المسيحي الذي لا يمكن أن نقابله بشيء آخر سوى عدم التسامح .

الفلاسفة الحديثون

ان الفلسفة الحديثة لا تشكّل وحدة إذا قيست بالفلسفة القديمة

والوسيطة . انها تبقى موزّعة بين محاولات شديدة التنوع ودون رابطة بينها . وهي تحتوي على مذاهب رائعة ، ولكن أي واحد منها لا يستطيع ، في الواقع ، أن يفرض نفسه . انها غنية غنى يفوق المألوف ، مليئة بالحقائق المشخصة ، خالية من التجريد التأملي الذي نجده في الجرأة الفكرية لدى المفكرين المتطرفين . وهي تحافظ بصورة مستمرة على علاقتها بالعلم . كما أنها مختلفة باختلاف الأمم ، ومكتوبة بالإيطالية ، والألمانية ، والفرنسية ، والانجليزية ما عدا الآثار المكتوبة باللاتينية والتي ظلت تتبع العادة الخاصة تقريباً بالعصر الوسيط .

فلنحاول أن نبين مميزات القرون المتعاقبة .

يزخر **القرن السادس عشر** بالإبداعات التي تأخذ بمجامع القلوب بصورة مباشرة ، وهي إبداعات متنافرة فيما بينها ، وشخصية بصورة غير مألوفة . ونحن مازلنا اليوم نستقي من هذه الينابيع .

فعلى الصعيد السياسي ، تجد **ماكيافيلي** و **توماس فود** في أصل الحرية الجسور التي يسأل الإنسان الحديث الوقائع بها . إن كتابتهما موحية وممتعة اليوم أكثر من أي وقت آخر ، رغم شكلها الذي عفى عليه الزمن .

ويدخلنا **باراسيلس** و **بوهمه** في العالم الذي يدعى حالياً الفلسفة اللاهوتية ، والفلسفة الإنسانية ، والفلسفه الكونية ، وهو عالم غني بالدلالة العميقة كما هو غني بالخرافة ، وهو غني بالبصيرة كما هو غني بالغموض الأعمى . انها يوقظان الخيال ، وهما يزخران

بالصور ويقودان إلى متاهة . وينبغي أن نشير الى البنية العقلية في مؤلفاتها ، تلك البنية التي تتجلى من ناحية في غرابة عقلية ، ولكنها تشرق من ناحية أيضاً بالعمق الجدلي ، وبصورة خاصة لدى بوهمه .

أما **مونتيني** فهو الإنسان الذي أصبح مستقلًا استقلالاً تاماً ، والذي لم يعد يريد أن يحقق شيئاً في العـــالم . ان السيطرة على النفس والتأمل ، والأمانة والعقل ، والحرية الريبية والحسن العملي ، هذه كلها تجد في مؤلفاته تعبيرها الحديث . وان قراءتها لتأخذ بمجامع القلب مباشرة ، وهي تعبر من الوجهة الفلسفية تعبيراً يبلغ حد الكمال عن هذا الأسلوب الخاص في الحياة . ولكنهـا قراءة تصيب بالشلل في الوقت نفسه . إن هذه الطريقة بالاكتفاء الذاتي، دون أية وثبة أخرى ، تجعلنا نضل .

أمـا **جيوردانوبرونو** فهو على النقيض . انه الفيلسوف الذي يكافح الى غير نهاية ، الفيلسوف الذي يفنى في عدم الرضى . إنه يعرف الحدود ويؤمن بالحقيقة العليا . وان حواره حول الغضبات البطولة (Eroici Furori) يكـوّن كتابا أساسياً بالنسبة الى فلسفة الوجد.

ويعدّ **بيكون** مؤسس الاختبـارية الحديثة والعلوم . وكلا الأمرين خطأ . والواقع أنه في البداية لم يفهم العلم الحديث حقاً — الفيزياء الرياضية — وهذه ما كان لها أن تتكوّن بالسبل التي شقهـا أمامها . ولكن بيكون ، بهيامه بالجديد ، ذلك الهيام المميز لعصر النهضة ، تصوّر المعرفة قوة ، وآثار امكانات التقنية الواسعة وسعى الى ازالة الأوهام لصالح فهم عقلي للحقيقة الواقعة .

وقد أنشأ **القرن السابع عشر** في الفلسفة صروحاً عقلية . فنمت مذاهب عظيمة وفق قواعد المنطق . وانه لينشأ لدى المرء انطباع بالوصول الى الهواء النقي ، ولكن يختفي في الوقت نفسه الكمال المشخص بصمت ، كما يختفي عالم الصور الفعّالة . ان العلم الحديث يكمن هنا ، وهو يُتخذ مثالاً .

إن **ديكارت** هو مؤسس هذا العالم الفلسفي الجديد ، والى جانبه **هوبس** . لقد كانت نتائج عمل ديكارت حتمية بسبب الإنحراف الذي أوقعه بتصورات العلم والفلسفة . وقد كانت النتائج خطيرة الشأن ، وطبيعة الامور تجعل خطأه الأساسي في خطر أن يحصل مرة أخرى دوماً . واذن فإنه ينبغي دراسته اليوم أيضاً لكي نعرف الطريق الذي ينبغي أن نتجنب . ويرسم هوبس مذهباً للوجود ، ولكن عظمته تكمن في نظريته السياسية التي أظهر انسجامها في بنيه الواقع خطوطاً لم يسبق قط أن رأيناها بهذا الوضوح ، وهي خطوط تحافظ على قيمتها دوماً .

و **سبينوزا** هو الميتافيزيقي الذي يعبّر بواسطة تصورات تقليدية وديكارتية عن ايمان فلسفي ذي الهام ميتافيزيقي أصيل ، وهو الهام يملكه هو وحده . ثم انه الوحيد في هذا القرن الذي مايزال له اليوم جماعة فلسفية تتسمى باسمه .

وينتصب **باسكال** في وجه اولئك الذين يصنعون من العلم ومن روح المذهب مطلقاً . ان تفكيره يهيمن على هاتين الحقيقتين

الواقعيتين ، وإن فيه صرامة عـــادلة ولكن مع قدرٍ كبيرٍ من التدقيق والعمق .

أما لايبنتس الشامل مثل أرسطو ، والاغنى من جميع الفلاسفة في هذا القرن محتوى وابتكاراً ، الذي لايعرف الكلل ، والذكي دوماً ، فقد خلق ميتافيزيقا ينقصها مع ذلك لمحة من الإنسانية تتخللها كلها .

وأنتج القرن الثامن عشر لأول مرة تياراً عريضاً من الأدب الفلسفي المخصص للجمهور . إنه قرن الأنوار . ففي إنجلترة وجدت الأنوار في لوك ممثلها الأول . فهو الذي أعطى المجتمع الانجليزي الناشىء من ثورة ١٦٨٨ أسسه الفكرية حتى على الصعيد السياسي . وهيوم هو التحليلي الأعلى الذي لا تزال نزعتـه الفكرية ، وإن كانت مزعجة ، تحتفظ في نظرنا برونقها . وإن في نزعته الريبيـة قسوة الشجاعة وأمانتها . وانه ليجرؤ على النظر الى ما لا يُتصوَّر وجهاً لوجه ، عند الحدود ، دون أن يتحدث عن ذلك .

وقد وجدت في فرنسة وفي إنجلترة أيضاً حكم الكتّـاب ودراساتهم ، الكتّـاب العارفين العالم والبشر ، الذين يدعون « الأخلاقيين » . ان نفاذ بصيرتهم النفسي يطمح أيضاً الى أن يثير اجتياز وضـــع فلسفي . ففي القرن السابـع عشر يكتب لاروشفوكو ولابروييز في البلاط . وفي القرن الثامن عشر فوفناوغ وشامفور . أمـــا شافتسبري فهو فيلسوف مذهب الحياة الجمالي .

وقد أنشأت الفلسفة الألمانية العظمى عن طريق الفكر فيضـاً من الأفـكار ، بعزمٍ نظامي ، وفكرٍ منفتح لما هو أعمق وأبعد ،

بحيث انها ما تزال حتى اليوم أساساً لا بد منه ووسيلة ضرورية للتثقيف لأي امرىء يريد أن يفكر جدياً على الصعيد الفلسفي :
كانت ، فيشته ، هيجل ، شيلينج .

كانت : يمثل بالنسبة الينا خطوة حاسمة في مجال وعي الوجود ، والدقة في التفكير الذي يقوم بعملية التعالي ، والوضوح المضفي على الأبعاد العميقة للوجود ، والحس الأخلاقي الناشىء من عدم كفايتنا الجوهرية ، والفكر المفتوح على المجالات الفسيحة والمتحد مع الحس الإنساني ، وكذلك ، مثل ليسينغ ، في مجال وضوح العقل ذاته . إنه لوجه نبيل .

فيشته : فكر تأملي متوتر الى حد التعصب ، وجهود عنيفة نحو المستحيل ، وبنّاء عبقري ، وأخلاقي يحرّك العواطف . لقد مارس تأثيراً مشؤوماً بدفعه نحو الحدود المتطرفة ونحو عدم التسامح .

هيجل : سيادة على التفكير الجدلي وإنشاء له في جميع الاتجاهات . وعي شعوري بالتفكير للقيم من جميع الأنواع ، وعمليات تذكر تعيد الى الحاضر مجموع الماضي الغربي .

شيلينج : ينقّب دون كلل في الحقائق الواقعة الأخيرة ، ويزيح الحجاب عن أسرار غريبة ، ويسقط في المذهب ، ويفتح سبلاً جديدة .

أما **القرن التاسع عشر** فهو انتقال ، انهيار وشعور بالانهيار ، فيض من المعارف ، مطامح علمية واسعة . وتتضاءل قوة الفلسفة

لدى أولئك الذين يعلّمونها ، فقد استبدل بها مذاهب هزيلة ، تعسفية ، لا قوة برهان فيها ، واستبدل بها تاريخ للفلسفة يفسح المجال للمرة الأولى لضم الذخيرة التاريخية في كل اتساعها . أما قوة الفلسفة فتلجأ إلى كنف كائنات غير عادية يسمعها المعاصرون بالجهد ، والى كنف العلم .

ان **فلسفة الأساتذة** الألمان فلسفية تعليمية ، مملوءة اجتهاداً وحماسة ، وميدانها واسع ؛ وهي مع ذلك لا تحيا من الفعاليـــة الخاصة بالوضع البشري ، ولكن من العالم الجامعي ومن الثقافة البورجوازية بقيمها وبجديتها المليئة بالإرادة الطيبة وبحدودها . وحتى الوجوه الأكثر أهمية ، مثل فيشته الصغير ولوتسه ، لم تدرس إلا من أجل تعليمها لا من أجل جوهرها .

أما **الفلاسفة الأصيلون** في هذا القرن فهم **كيركيجارد ونيتشه** . كلاهما من غير مذهب ، وكلاهما استثناء وضحية . فهما يعيـــان الكارثة وعياً شعورياً ، ويعلنان حقيقة لم يُسمع بمثلها ، ولا يدلان على طريق . ويجد هذا القرن نفسه مطبوعاً في مؤلفاتها بأقسى نقد ذاتي قدّر له أن يمارس في مجرى التاريخ الإنساني .

كيركيجارد : أشكال من الفعل الداخلي ، جدية التفكير في التقرير الشخصي ؛ كل شيء يعود فيصبح مائعاً ، وبصورة خاصة البنى التي ثبتها التفكير الهيجيلي . نزعة مسيحية شديدة الحميَّة .

نيتشه : تفكير دون نهاية ، سبر واستفهامات في جميع الأنحاء ؛

إنه ينقب في كل مكان دون أن يعثر على أرض راسخة ، ان لم يكن ذلك في مستحيلات جديدة . نزعة ضد المسيحية شديدة الحميّة .

ان العلوم الحديثة تولّد موقفاً فلسفياً جديداً ، ليس في مدى نموها كله ، ولكن في شخصيات فردية ، ومن جهة أخرى عديدة. وإليك بعض الأسماء على سبيل المثال :

الفلسفة السياسية والاجتماعية : يشرح **توكفيل** سير العالم الحديث نحو الديموقراطية وعن طريق دراسة النظام القديم دراسة اجتماعية ، والثورة الفرنسية ، والولايات المتحدة الأمريكية . ويجعله اهتمامه بالحرية ، وإحساسه بالكرامة البشرية وبالسلطة ، يسأل نفسه بطريقة واقعية عما لا يمكن تجنّبه وعما هو ممكن . انه لإنسان وعالم من الدرجة الأولى . ويلقي **لورنتس فون شتاين** الضوء على تتابع الأحداث حتى أواسط القرن ، اعتباراً من أفعال وأفكار الفرنسيين السياسية منذ ١٧٨٩ ، مشدداً على كون الدولة والمجتمع القطب ومدار الرحى . فهو يثبت عينيه على المسألة الرئيسية بالنسبة الى مصير أوروبة . واستفاد **ماركس** من هذه المعارف ، وطورها كتوتيبات على صعيد الاقتصاد ، وشربها بالحقد على الواقع الراهن كله ، وبعث الحياة فيها بأن نصب لها الجنة على الأرض هدفاً للمستقبل . إنه يريد أن يشع من عيون البروليتاريين في كل البلدان ، المستغَلّين والفاقدي الأمل ، رجاء قمين بأن يوحدهم وأن يجعل منهم على هذا النحو قوة . حينئذ يمكن لهذه القوة أن تقلب شروط

الحياة من النواحي الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لكي يخلق عالم العدل والحرية للجميع .

فلسفة التاريخ : يبسط **رانكه** الطرائق التاريخية والنقدية واضعاً اياها في خدمة تصور تاريخي شامل يستحم في جو هيجل وغوته ، وهو تصور يكوّن فلسفة بحد ذاته في الوقت الذي يبدو فيه أنه ينبذ كل فلسفة . ويشعر **جاكوب بوركهاردت** بأنه يحمل أعباء رسالة عند ما يدافع عن الثقافة التاريخية ؛ فهو يبيّن عظمة هذا التراث وحسناته ؛ وتصدر أحكام القيم عنده عن نزعة تشاؤمية عميقة نجد أنفسنا بمقتضاها عند نهاية عالم ، وفي زمنٍ لم يعد فيه من رائع سوى ذكرى الماضي . ويجعل **ماكس فيبر** الأطر كلها مرنة ، ويدرس بجميع الوسائل التاريخ في حقيقته الوضعية ، ويقيم علاقات لها من الدقة ما يجعل معظم المؤلفات التاريخية السابقة تشحب وتبدو غير كافية بسبب عدم تحديد المقولات التي تستخدمها . وهو يدرس على الصعيدين النظري والعملي التوتر بين القيم والمعرفة ، ويخلق المجال الحر الضروري لكل الممكنات بفضل فحص نقدي يعيد المعرفة الواقعية الى مكانها الصحيح رافضاً كل شيء تقريباً ونابذاً المجموع .

فلسفة الطبيعة : يبسط **ك . إي . فون بير** تصوراً واسعاً عن الحياة وعن خصائصها الأساسية مرتكزاً إلى قاعدةٍ من البحث العلمي . ويسعى **داروِن** ، على نقيضه ، إلى أن يُدخِل في مجال الحياة بعض العلاقات السببية التي تدمّر بنتائجها حتى تصور الحياة

بما في هذه الكلمة من معنى .

الفلسفة النفسية : يخلق فيشنر طريقة تجريبية من أجل دراسة علاقات النفسي والفيزيائي في الإحساس (علم النفس الفيزيائي) ؛ ومن جهة أخرى يبدو له هذا الفرع وكأنه ينتمي الى تركيب يعرضه بصورة تصورات ، ولكنه في الواقع تركيب وهمي ، توجد بمقتضاه نفس في كل الكائنات ، سواء كانت حية أو لم تكن . وينشر فرويد علماً للنفس يُسقِط القناع عن اللاشعور ، وكأن هذا العلم ترجمة عامية ، ذات نزعة طبيعية ووضيعة المفاهيم التي تتصف بالنبل كله لدى كير كيجارد ونيتشه . ان تصوراً للعالم كهذا ، صديقاً للانسان في الظاهر ، وحاقداً في الواقع ومزيلاً رقة القلب ، كان يلائم عصراً كالعصر الذي يحلل دون رحمة نفاقه ، ولكن يحلله وكأن هذا العالم هو العالم بصورة عامة .

جدول الأسماء الثاني

الصين والهند

الفلسفة الصينية

لاوـتسي (القرن السادس ق . م) . — كونفوشيوس (القرن السادس ق . م) .

مورتي (النصف الثاني من القرن الخامس ق . م) . — تشوانغ - تسي (القرن الرابع ق . م) .

الفلسفة الهندية

الاوبانيشـاد (حوالي ١٠٠٠ — ٤٠٠ ق . م) . — نصوص البوذية القانونية باللغة الباليّة .

نصوص الماها بهاراتا (القرن الأول ق . م) .

بها غافادجيتا الخ . . — آرتاشاستروا لكوتيليا . — شانكارا (القرن التاسع للميلاد) .

* * *

ان الفلسفتين الصينية والهندية في جملتها ، إذا وازنـّا بينهما وبين الفلسفة في الغرب ، أقل اتساعاً منها بما لا يقاس ، وهما بعيدتان عن أن تقدّماً عين الغنى في التنوع ، بعقداد ما هما في متنـاول أيدينا اليوم بفضل الترجمات والتأويلات . ان فلسفة الغرب تبقى الفلسفة الجوهرية بالنسبة الينا . لا ريب أننا نبالغ في القول إذا صرّحنا بأننا لا نفهم من الفلسفة الآسيوية إلا ما كنا نعرفه سابقاً دونها عن طريق فلسفتنا نحن . ينبغي أن نقول ان معظم التأويلات تستخدم مقولاتٍ غربية الى حدّ أنك تشعر بالتحريف ، حتى دون أن تفهم اللغات الشرقية .

ان التوازي الذي رسمناه بين التطورات الثلاثة — الصين والهنـد والغرب — صحيـح من الوجهة التاريخية . ومع ذلك فانه يعطينا صورة مغلوطة عندما يبد أنه ينسب الى الثلاثة جميعاً أهمية متساوية . وليس هذا هو الحال ، بالنسبة الينا . ان اللمحات الـتي لا بديل لها والتي يهبنا اياها الفكر الآسيوي ، لا ينبغي أن تخفي عنا واقع

أن كل فيض الافكار التي تبعث الحيوية فينا واقعياً لا تزال تأتينا من الفكر الغربي . ففي هذا الفكر فقط توجد تمييزات واضحة ، ومشكلات محددة جيداً ، وعلاقة مع العلوم ، ومناقشات يستمر الصراع فيها حتى التفاصيل ، وسلاسل من الاستدلالات ذات نَفَس طويل ، وكل مالا غنى لنا عنه .

جدول الأسماء الثالث

الفلسفة المتضمنة في الدين والشعر والفن

الدين : الكتاب المقدس . — النصوص المجموعة في موجزات تاريخ الأديان .

الشعر : هـــوميروس . — أسخيلوس ، سوفوكليس ، أوريبدس . — دانته . — شيكسبير . — غوتـــه . — دوستويفسكي .

الفن : ليوناردوفنشي . — ميكل آنج . — رامبراندت .

. . .

إن قراءة الفلاسفة بالمعنى الضيّق للكلمة لايكفي لتمثّل رسالات الفلسفة عبر تاريخها . فلا بدّ لك أيضاً ، إذا كانت لديك فكرة واضحة عن تطور العلوم ، من أن تدع نفسك تؤخذ بالآثار السامية في الدين والشعر والفن . ولا يقتضي الأمر أن تقرأ دائماً الأشياء الأخرى بأعظم قدرٍ ممكن من التنوع ، ولكن يقتضي أن تتعلق بما هو عظيم وأن تعيد الغوص فيه بصورة دائمة .

٥ — المؤلفات الكبرى

تحتوي بعض المؤلفات النادرة في الفلسفة تفكيراً لا نهائياً شأنها في ذلك شأن الأفكار الرئيسية الكبرى في الفن . ان التفكيراً فيها أغنى مما كان المؤلف نفسه يعرف . وانه لصحيح أن كل تفكير عميق يتضمن نتائج لا يلمحها المفكر لتوّه . أما في الفلسفات الكبرى فإن مجموع الفلسفة نفسه هو الذي يحتوين اللانهائي . انه الاتفاق المدهش عبر كل الحدود المتناقضة بحيث ان التناقضات نفسها تصبح التعبير عن الحقيقة انه التواشج بين الأفكار التي تنير أعماقاً لا يسبرغورها ، عن طريق وضوح التصميمات الأولى. انها مؤلفات سحرية يرى المرء فيها بصورة أفضل بقدر مايؤوّلها بمزيد من الصبر. من هذاالقبيل مثلًا مؤلفات أفلاطون ، ومؤلفات كانت ، وفينومينولوجيا الفكر لهيجل — ولكن مع بعض الاختلافات : فأنت تجد لدى أفلاطون الشكل المتوازن في أوضح شعور ، والكمال ، وأصفى معرفة بالطرائق ، واستخدام الفن لإيصال الحقيقة الفلسفية دون تضحية بدقة الفكرة ورونقها . ولدى كانت تجد أكمل أمانة ، والأمان تمنحه كل جملة ، والوضوح الأجمل . أما هيجل فليس لديه التدقيق نفسه ، وهو يمنح نفسه تساهلات ، ويحدث له أن يمرّ ، كما تمرّ هرة على الجمر ، على ما يضايقه ؛ ولكنك ، بالمقابل ، تجد لديه غنى المحتوى ، والقوة الخلاقة ، التي تظهر عمقها في ما تلتقط من أفكار ، دون أن تحقق هذا العمق في جهدها الفلسفي الخاص .

وهذا الجهد مشرّب تشرّباً بالعنف والخطأ ؛ انه يميل الى المدرسية والى المخطط الوثوقي والى تأمل جمالي .

ان الفلاسفة ينتمون الى مستويات غير متساوية بصورةٍ غريبة ومختلفة اختلافاً كبيراً بعضها عن بعضها الآخر . ان القدر الفلسفي لكل واحد منهم يتعلق بالفيلسوف العظيم الذي درسه في شبابه والذي أولاه ثقته .

ويمكن القول ان كل مؤلـَّف عظيم يتضمن الكل . ان مفكراً عظيماً واحداً يكفي ليتيح لنا أن نبلغ ميدان الفلسفة بكامله . فإذا نفذت بعمق الى مؤلـَّف كان نتيجة حياة كاملة ، فإنك تجد نفسك في مركز ينير كل ما عداه ونحوه ينعكس النور ... ان دراسة هذا المؤلـَّف تتضمن المؤلفات الأخرى جميعاً . فبالاتصال بهذا المؤلف توجه نفسك في مجمل تاريخ الفلسفة ، وتتعلـَّم على الأقل أن تستعلم فيه وتمارس الانطباع الناتج عن المقتطفات من النصوص الاصلية ، ويحدثك قلبك بما يظل بحاجة الى أن تكتشفه . فعندما يدرس المرء بعمق ودون حدود حقيقية واقعة ما ، فإنه يكون منذ ذلك الحين كفؤاً للنقد الذاتي في موضوع مستوى المعرفة التي يحصلها عن مذاهب فلسفية أخرى من مصدر من الدرجة الثانية .

لاريب أن الشاب يرغب رغبة عظيمة في أن تقدم له النصيحة حول اختيار الفيلسوف الذي سينتخب . ولكن كل واحد ينبغي أن يجد هذا بنفسه . فلا يمكن أن يُعطى سوى بعض التعليمات وأن يجعل منتبهاً . فهذا الإختيار قرار أساسي . وقد يتخذ بعد

تلمسات كثيرة . ويمكن له أن يتسع بتوالي السنين . ورغم هذا، فإن بعض النصائح قيمة . وإنها لنصيحة قديمة تلك التي تقول إن على المرء أن يدرس أفلاطون وكانت فيبلغ بذلك كل ماهو جوهري . وإني لأوافق على ذلك .

وليس اختياراً أن يدع المرء نفسه يفتتن بقراءة مشوقة ، كقراءة شوبنهاور أونيتشه مثلاً . إن الاختيار يتضمن دراسة تستخدم كل الوسائل الواقعة تحت تصرفها .وهو يعني في الوقت نفسه أن المرء يسمو بواسطة وجهٍ من الوجوه العظيمة في تاريخ الفلسفة ، إلى حد رؤية هذا التاريخ في مجمله . وإن المؤلّف الذي لايحمل هذه النتيجة يمثل اختياراً مضراً وان كانت كل دراسة حقيقية تنتهي الى أن تحمل ثمراتها .

واذن فان اختيار فيلسوف عظيم لدراسة مؤلفاته لايعني أبداً أن يقتصر المرء عليه . على العكس من ذلك تماماً ، ينبغي أثناء الطريق أن يأخذ الأكثر تعارضاً معه بعين الإعتبار بأسرع مايمكن. ان الاقتصار على فيلسوف واحد فقط ، يعني أن يترك المرء نفسه يسجن ، حتى إذا كان المرء متعلقاً بأعظم المفكرين حرية . فلا مجال في الفلسفة لتأليه إنسان ، ولتمجيده الى حد أن يُجعل كائناً فريداً ، ولأن يكون للمرء معلم خاص . بل إن معنى كل جهد فلسفي بالأحرى أن يفتح لنا الحقيقة في جملتها ، لاالحقيقة الممهّدة والمجردة في عموميتها ، ولكن الحقيقة التي تتنوّع في أسمى التحققات.

الناشر

مكتبة أطلس

بدمشق

٣٠٠ ق. س

المطبعة التعاونية